جامعـــــة الجزائـــــر
كليـــــة العلـــوم الإسلاميـــــة
قســم الشريعة

قاعدة التعــبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

تخصص: أصول الفقه

إعداد الطالب:

عبد الباسط بن عيسى

السنة الجامعية:

1430هـ/1431هـ

2009 م/2010م

جامعـــــة الجزائـــــر
كليــــة العلــوم الإسلاميــــة
قسـم الشريعة

قاعدة التعـبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية

تخصص أصول الفقه

إعداد الطالب:
عبد الباسط بن عيسى

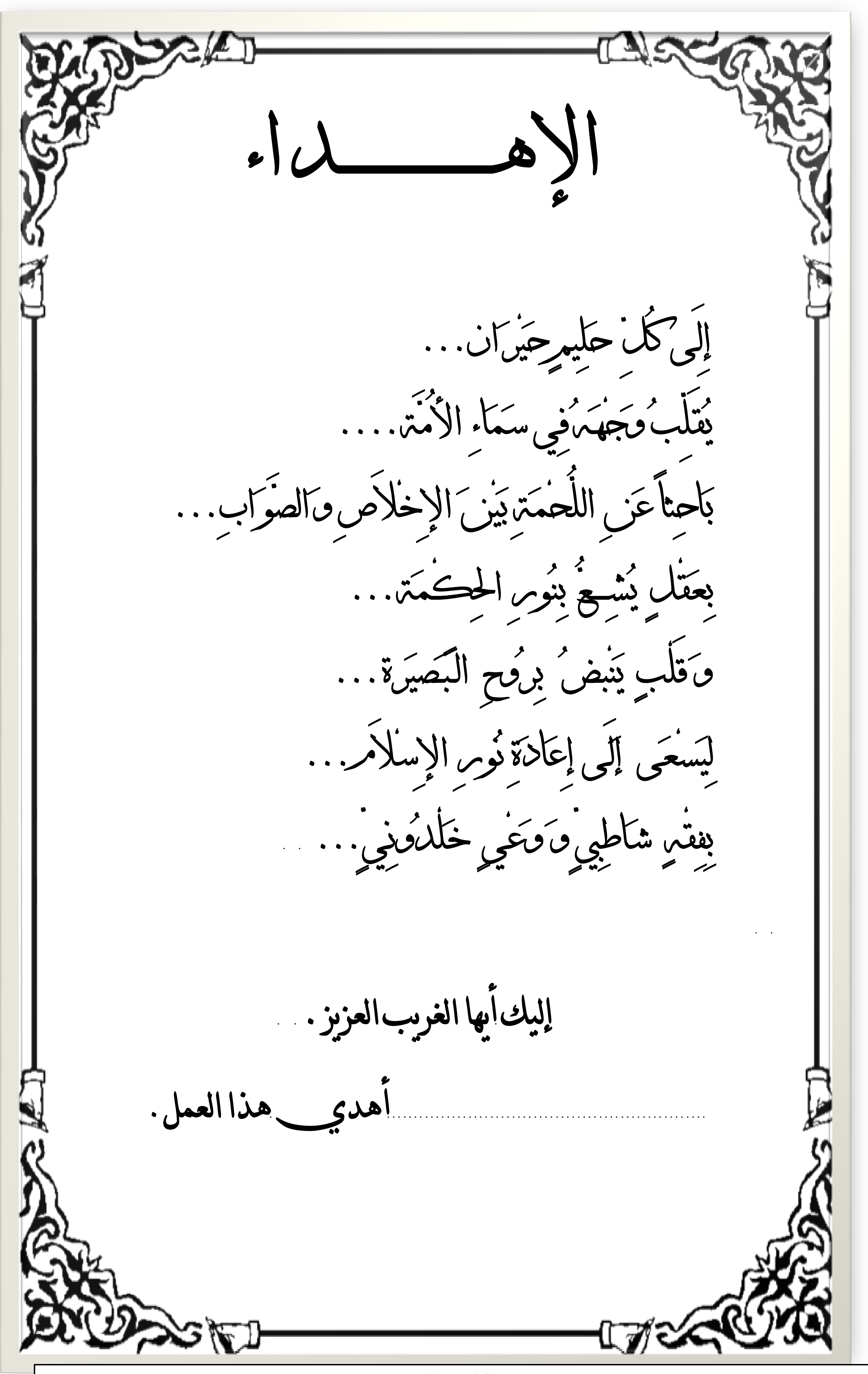
تحت إشراف:
د. نصيرة دهينة.

تقدم أمام لجنة المناقشة المكونة من:

د:ليلـــى حداد	جامعة الجزائر	رئيسا
د:نصيرة دهينة	جامعة الجزائر	مشرفا ومقررا.
د:حفيظة بلميهوب	جامعة الجزائر	عضوا.
د:جمال كركار	جامعة الجزائر	عضوا.

السنة الجامعية: 1430هـ/1431هـ -2009م/2010م


بسم الله الرحمن الرحيم



الإهـــــــداء

إِلَى كُلِّ حَلِيمٍ حَيْرَانٍ...

يُقَلِّبُ وَجْهَهُ فِي سَمَاءِ الأُمَّةِ....

بَاحِثاً عَنِ اللُّحْمَةِ بَيْنَ الإِخْلاَصِ وَالصَّوَابِ...

بِعَقْلٍ يُشِعُّ بِنُورِ الحِكْمَةِ...

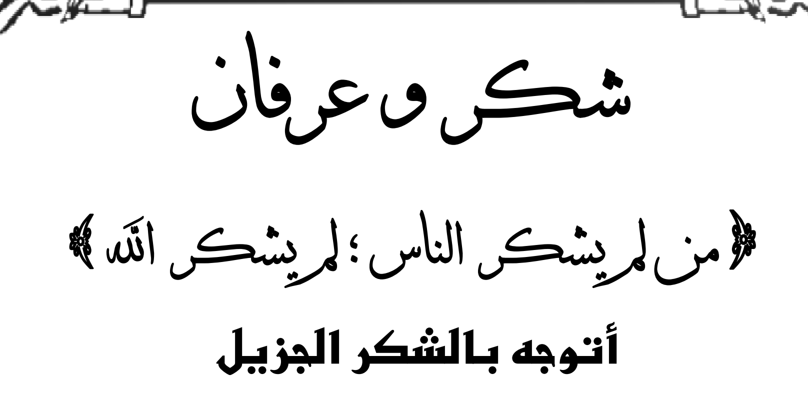
وَقَلْبٍ يَنْبِضُ بِرُوحِ البَصِيرَةِ...

لِيَسْعَى إِلَى إِعَادَةِ نُورِ الإِسْلاَمِ...

بِفِقْهٍ شَاطِبِيٍّ وَوَعْيٍ خَلْدُونِيٍّ...

إليك أيها الغريب العزيز.

أهدي.. هذا العمل.



أتوجه بالشكر الجزيل

- **إليكما يا من ربيتماني صغيرا: أمي الغالية؛ وأبي العزيز؛ لا أرجو من هذه الدنيا إلا رضاكما عني.**
- إلى المشرفة الكريمة؛ أستاذتي الدكتورة «**نصيرة دهينة**» على تفهمها وصبرها؛ وتقديرها للموضوع وتشجيعها لي على المضي قدما في تحريره وتحبيره؛ وعلى ما أفادتني من توجيهات منهجية صائبة؛ فلها مني خالص الشكر و عظيم الثناء.
- إلى من وقفوا بجانبي طيلة سنوات الدراسة:أخي عبد الغني؛ وأخواتي سعيدة مريم زوليخة وأنيسة.
- إلى من أرشدني في زمن التيه: شيخي ووالدي الشيخ **عبد الرشيد بولعواد**؛ سائلا الله أن يجعلني عند حسن ظنه فيَّ: نصرةً للدين وقرةً للعين.
- إلى رفيقة الدرب؛ على ثباتها وتثبيتها؛ وصبرها ومصابرتها؛ زوجتي الكريمة.
- إلى قرناء العنقاء؛الأخلاء الأوفياء:جابر حيون؛ سعيد حوى؛ عثمان سيافة؛ الحبيب محمد سايب؛ والتوفيق .
- إلى كل أساتذتي الذين نهلت من معين علمهم وكريم أخلاقهم؛ جزاكم الله كل خير؛ وجعلني وإياكم من أهل العلم؛ الذين يسيرون معه وبه من المحبرة إلى المقبرة.

وأسأل الله الكريم أن يتقبل هذا العمل؛ بعد أن وفق إلى إتمامه؛ وأن يجعله خالصا لوجهه ويبارك فيه. والحمد لله رب العالمين .


المقدمة

الحمد لله الذي شرفنا بشريعة هي في جبين التاريخ غُرّة وفي تاج الكمالات دُرَّة ؛ وجعلها مكملة لما دعت إليه الفطر المستقيمة والعقول القويمة، اصطحب فيها العقل والنقل؛ ثم تفاعل فيها العقل المفكر المؤيَّد؛ بالقلب الحي المؤمن المسدَّد. والصلاة والسلام على النبي الأمي الذي جاء بالشريعة الخاتمة؛ التي مبناها مصالح الخلق في توحيد ربهم؛ وتزكية نفوسهم؛ وعمارة الأرض التي استخلفوا فيها بالصلاح والإصلاح، عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها ولطف كلها. وكل ما كان غير ذلك فيها فليس منها؛ وإن ألصق بها. والسلام على من تبعه بإحسان في القول والعمل؛ والفهم والتمثل، والتلقي الواعي والبلاغ المبين وبعد:

❖ مـــدخــل إلى الموضوع .

يقسم الحكم الشرعي باعتبارات عديدة؛ وينقسم هو بدوره إلى أقسام متعددة؛ فمنه التكليفي ومنه الوضعي؛ ومنه الكلي ومنه الجزئي؛ ومنه المطلق المجرد ومنه المعيَّن المجسَّد. وهو عند الأصوليين غيره عند الفقهاء.

يحدثنا العلماء عن صفة تسِم الحكم الشرعي في أي قسم من الأقسام السالفة الذكر؛ تجعله ثابتا غير متغير لازمَ الصورة والمعنى، وأي زيادة فيه أو انقاص منه؛ بَلْهَ استبداله؛ فهو ابتداع مذموم الفعل غير محمود العاقبة. هذه الصفة هي:«**التعبـــد**» ويسمى الحكم حينئذٍ :«**الحكم التعبدي** ». وضابط هذا الوصف هو إمكانية إدراك حِكمة الحُكم على وجه القطع واليقين، بحيث يمكن للمجتهد أن يستخرج من هذه الحكمة المعلومة الواضحة علةً مناسبةً ضابطةً؛ يدور معها الحكم حيث دارت. فهو إذن تقسيم للحكم الشرعي من حيث إمكانيةُ تعقل الحكمة والمصلحة فيه من عدمها؛ فما كان من الأحكام الشرعية واضح الحكمة بيِّن المقصَد؛ مُتَعَقَّلاً على وجه الإجمال والتفصيل فهو:«**الحكم المعلل**»- على تفصيل في معنى التعليل- ؛ وما كان منها غير معلوم المصلحة الجزئية غير مفهوم المقصد المرجى على وجه القطع واليقين- حتى وإن أدركت حكمته العامة على وجهٍ من الإجمال- فهو«**الحكم التعبدي**».

ومن أمثلة هذا النوع من الأحكام الحدودُ التي وضعها الشارع الحكيم في العبادات الشعائرية أو العادات العامة؛ من مثل أعداد الصلوات والركعات وأنصبة الزكاة ومقادير الكفارات ومواقيت الحج وهيئات العبادة؛ من وضوء وغسل وتيمم وصلاة وحج؛ وتوقيت الصيام بشهر وزمن معينين؛ وكذا تحديد أنصبة المواريث؛ وتفصيل الحدود والعقوبات؛ ومما يتعلق بالنكاح العِددُ في الطلاق أو الوفاة؛ والتحريم بالرضاع وغيرها.

وظاهر أن كل هذه الأحكام معقولة الحكمة على وجه الإجمال، ولكن هذه المعقولية لا تخرجها من دائرة التعبد؛ فمثلا:نحن نعلم أن الصلاة وضعت لتنهى عن الفحشاء والمنكر أو لذكر الله. وأن الصيام تدريب على التقوى؛ وأن الزكاة دفع لشح النفس؛ ولمواساة المحتاج من الناس؛ وأن توزيع التركة لتحقيق العدل والرضا؛ وأن العِدَدَ للتحقق من براءة الرحم وعدم اختلاط الأنساب؛ وأن الشهادة لحماية الحقوق من الضياع. فهل يمكننا أن نحقق مقصد ذكر الله من دون صلاة ؟ أو أن نتدرب على التقوى من دون صيام؟ ولو صمنا شهرا غير شهر رمضان ألا يتحقق لنا هذا المقصد؟ وإذا علمت براءة الرحم هل نلغي العدة ؟ وهكذا يقال في سائر الأحكام التعبدية .

ومن جهة أخرى؛ لا يستطيع أحد أن يجد حكمة دقيقة يقينية فيفسر لنا بها:لِمَ كانت الصبح ركعتين و لم تكن ثلاثا كالمغرب؟ ولِمَ الحد في القذف ثمانون وليس سبعين أو مائة؟ إلى هلم جرا. قد يجيب الكثير عن هذه الأسئلة المحرجة أجوبة مبرِّرَةً لا أجوبة مفسِّرَةً؛ وأجوبة مُقَارِبَةً لا أجوبة مُسَدِّدَةً. وذلك لأن مدارك القطع في هذا النوع من الأحكام عزيز نادر.

تاريخيًا، أول حكم كلف به الإنسان كان حكما تعبديا، وأول خطأ ارتكبه الإنسان كـــان سوء التعامل مع هذا النوع من الأحكام. وأول معصية وقعت كان كسر قانون الأحكام التعبديـــة. فآدم عليه السلام يؤمر أول ما يؤمر ألا يأكل من شجرة؛ حتى تختبر طاعته؛ فيأتيه إبليس ليعلل له هذا الحكـــم التعبـــدي﴿ وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴾ [الأعراف:20] فلما علل في موضع التعبد طرد من الجنة .وإبليس بدوره أمر بأن يسجد لآدم عليـــه السلام – وهو حكم تعبدي غير معلوم الحكمة على وجه التفصيل- فلما علل في موضع التعبد فكان جزاؤه أن طرد من رحمة الله.

❖ أهميـــــة الموضوع:

تظهر أهمية الحديث عن الحكم التعبدي من عدة نواح: طبيعة الحكم ذاته؛ وخطورة التعامل معه توسيعا وإلغاءً؛ والأثر الفقهي المترتب عليه؛ وكذا علاقته بقضايا الخلاف المعاصرة.

1. أما طبيعة الحكم التعبدي؛ فإنه من الواضح خطورة ودقة وحساسية هذا النوع من الأحكام، لأن إصباغ صفة التعبد على حكم شرعي أو نزعها عنه له ما بعده. فإذا حكمنا بأن هذا الحكم تعبدي فيجب علينا مراعاة صورته دون زيادة أو نقصان؛ حتى وإن تغير الزمن أو تبدل الظرف أو تغير العرف، لأن أي زيادة أو نقصان أو استبدال فيه سيكون ابتداعا.

2. وأما الجهة الأخرى: فهي مبنية على الأولى، ويكمن الخطر في أن نعلل في موضع التعبد أو نتعبد في موضع التعليل. والاحتمال الأول قليل الحصول؛ لأنه سبيل إلى التحلل الكلي من أحكام الشريعة عن طريق ربط شعائرها وشعاراتها وعباداتها بأعراف العرب زمن التتريل، من مثل ما قيل في الحجاب أو تعدد الزوجات أو تحريم الربا أو توزيع المواريث وغيرها. وهذا المآل لم يلق رواجا بين عامة المسلمين، وبقيت دعاوَى أهله رهينة عقولهم؛ وسجينة كتبهم .

أما الاحتمال الثاني؛ فهو الواقع والمتوقع؛ وهو أن نتعبد في موضع التعليل؛ فنضيق على أنفسنا ما وسعه الله لنا؛ وهو طريق يؤدي إلى الجمود والتصلب؛ ومن ثم التصدع والتقهقر. فنحن إذن أمام مآلين في سوء التعامل مع الأحكام التعبدية خطيرين: فإما تعليل في موضع لازم التعبد يجرنا إلى التسيب والتحلل والابتداع، وإما تعبد في موضع التعليل يجرنا إلى الجمود والتقوقع؛ مما يشوه صورة الدين ونماذج التدين حتى يجعلها أقرب إلى السخرية منها إلى الأسوة والشهادة والإقتداء.

3. وكي لا ننسى أن هذا النوع من الأحكام كان ولا يزال الثغر الأكبر الذي يحاول من خلاله الشاكون في الشريعة والمشككون فيها من المستشرقين والمستغربين وأتباعهم؛ أن يرموا الشريعة بمناقضة العقل ومجافاة المصلحة والجمود؛ بخاصة وأن الفقهاء والأصوليين يسمون الحكم التعبدي في بعض المرات ب:«الحكم غير معقول المعنى».

4. الموضوع إذن في مجمله يتحدث عن ركن ركين من أصل«الثابت والمتغير» من الأحكام الشرعية؛ ومعلوم أن هذا الباب من أهم الأبواب في علمي الأصول والمقاصد؛ وأهم نوافذ المجتهدين إلى ولوج عتبة الرسوخ؛ بتحقيق وصف الحكمة؛ التي من أهم خصائص صاحبها: المرونة في المتغيرات والصلابة في الثوابت.

5. أخيرا؛ فإن أغلب القضايا التي أثيرت حول بعض الأحكام الشرعية؛ أصل الخلاف فيها هل هي تعبدية ثابتة لا تتغير؛ أم هي معللة تتغير بتغير الظروف والأعراف والبيئات؟ ومثالها: مسائل: وسائل الدعوة؛ هل هي توقيفية تعبدية أو اجتهادية توفيقية؛ وكذا قضايا المرأة من شهادة وولاية وقصاص وقوامة؛ وما يستتبعها من أحكام الميراث؛ وما أثير من مسائل رضاع الكبير وغيرها؛ هل هي تعبدية دائمة أم معللة بأعراف العرب؟ وأيضا مسائل الحدود الشرعية؛ كالقطع والجلد والرجم؛ وحد الردة عند من عللها بظروف العرب زمن التتريل؟ أما في المعاملات فبين من يقصرها في حدود المعاملات القديمة؛ ومن يريد أن يستقبل كل وارد من الغرب؛ بحجة الأصل في الأشياء الإباحة. وفي العبادات:جلسة الاستراحة واستعمال الخطوط لتسوية الصفوف؛ ومسألة توحيد الأذان بالبث الإذاعي. وفي الزكاة: توسيع ما يزكى من المحاصيل؛ وإخراج القيم في الزكوات والكفارات. وفي

الصوم؛ الاعتماد على المناظر الفلكية بدل الرؤية البصرية. وبعض مسائل الحج كتوسعة المسعى وتمديد أوقات الرجم. وأما العادات؛ فكالقول بسنية لباس النبي ﷺ؛ ومسألة تقصير الثياب؛ والتصوير والتماثيل. وكثير من المسائل التي أسالت حبرا كثيرا؛ وأساس الخلاف فيها إنما هو موضوع البحث.

❖ أسباب اختيار البحث.

الحادي الذي حداني إلى خوض غمار هذا البحث؛ على تعقيده وتشعبه؛ ذو بعدين:موضوعي وذاتي: **أما الموضوعي**؛ فتظهره أهمية الموضوع التي ذكرت آنفا؛ خاصة إذا علمنا أن الخلط في هذا الباب الحساس قد بلغ مداه؛ في النظر إلى مفهوم الحكم التعبدي نفسه؛ والخلط بينه وبين الكثير من المفاهيم القريبة والمقاطعة له؛ وبخاصة العبادة والسنة والبدعة؛ وعدم التفريق بين التعبديات الحقيقية والتعبديات النسبية.

وأما الذاتي؛ فإن ارتباط الموضوع بأهم أبواب علم الأصول وهو القياس؛ وما يليه من استصلاح واستحسان، وأهم أبواب علم المقاصد وهو التعليل؛ ثم أثر هذين البابين في الفقه الإسلامي الثري. مع اهتمام شخصي بالموضوع يعود إلى سنوات التدرج. جعل الماء يلتقي على أمر قد قدر؛ والاهتمام الشخصي للباحث ببحثه؛ يبعث فيه روحا أخرى؛ تدفعه إلى التدقيق والتحقيق؛ والتحرير والتحبير. ليكون صاحب البحث أحسن مفيد وأول مستفيد.

❖ إشكالية البحث.

ليس المطلوب في الإشكالية أن تكون سؤالاً أو أن يكون هذا السؤال واحداً. فقد تكون مفهوما يراد ضبطه أو مفاهيم متداخلة يراد فرزها وبيان النسب الرابطة أو الفارقة بينها. والحقيقة أن الإشكالات التي يطرحها موضوع التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية كثيرة جدا؛ وحتى لا يتشعب البحث؛ يمكن أن تجمعها محاور ثلاثة: هي: **المفهوم والمقصد والمجال**. والإشكالية صياغةً كالتالي:

1. ما هو مفهوم الحكم التعبدي **بالضبط** ؟
2. ما **مقصد الشارع من وضع** هذا النوع من الأحكام؛ وما **مقصده من التكليف بها** ؟
3. ما هي **المجالات** التي يدخلها التعبد؛ وما نسبته فيها **بالتحديد** ؟

فالجواب على الثلث الأول من الإشكالية بتحديد المفهوم **يضمن الضبط**، والجواب على الثلث الثاني منها ببيان المقصد **يعين على الربط** (أي ربط الحكم بمقصده)، والجواب على الثلث الأخير بتحديد المجال **يجنب الخلط**.

ثم هذه المحاور الكبرى للإشكالية؛ يضم كل محور منها إشكاليات ثانوية؛ تضم أسئلة جوهرية عليها يقوم البحث:

فتحت محور ضبط المفهوم؛ تطرح الأسئلة التالية:

1. هل الأصل في الأحكام التعليل أم التعبد؟
2. كيف يفرق بين الحكم التعبدي الحقيقي والحكم التعبدي النسبي؟
3. ثبت عن الصحابة الكرام أنهم اجتهدوا في مسائل تعبدية كالحدود والمواريث؛ فما مدى ورود الاجتهاد على الأحكام التعبدية ؟
4. ما الداعي إلى ثبات الأحكام التعبدية ؟
5. ما علاقة الحكم التعبدي بمعقولية الأحكام؟ وهل الأحكام التعبدية مناقضة للعقول؟

وتحت محور تعيين المقصد؛ تطرح الأسئلة الأساسية التالية:

1. هل للأحكام التعبدية مقاصد وحكم ؟ أم أن اختبار طاعة المكلفين هو المقصد الوحيد لها ؟
2. قام كثير من علمائنا قديما وحديثا بتعليل الأحكام التعبدية وتقصيدها؛ كالدهلوي والغزالي وابن القيم وغيرهم؛ فما مدى مشروعية هذا العمل؟ وما هي الضوابط التي تضبط هذه العملية الخطيرة ؟

أما الأسئلة المحورية التي تطرح بإلحاح على محور ضبط المجال فهي:

1. ما مدى صحة الاعتراضات التي أورها من أوردها على القاعدة التي ساقها الإمام الشاطبي في موافقاته:«الأصل في العبادات-بالنسبة إلى المكلف- التوقف دون الالتفات المعاني؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»؟ وهي القاعدة المحورية التي يقوم عليها البحث.
2. ألا تحتاج كثير من الأبواب إلى ضبط نسبة التعبدي فيها؛ كالمعاملات المالية؛ والقضايا السياسية؛ ووسائل العبادات؛ ووسائل الدعوة.
3. طرح البعض مسألة التعبد في الألفاظ الشرعية؛ وما يدخل تحتها من صيغ العقود؛ وألفاظ الذكر النبوي؛ والمصطلحات القرآنية. فما وجه الحق فيها؟.

ويلاحظ من خلال هذا العرض المنهجي للإشكالية؛ أن كل سؤال منها يستحق أن يكون بحثا منفردا بذاته؛ وهي إلى الخطة أقرب منها إلى الإشكالية؛ ولكن الحقيقة أن البحث ببابيه الاثنين وفصوله السبعة؛ إنما هو إجابة عن الإشكالات الجزئية؛ وبالتالي بناء النسق الكلي للموضوع بأبعاده الثلاثة: المفهوم والمقصد والمجال.

❖ الدراسات السابقة.

إلى غاية كتابة هذه الورقات لم أعثر – بعد طول بحث وسؤال- عن كتاب أو بحث أفرد الحكم التعبدي بالدراسة والبحث، اللهم إلا إشارات تطول وتقصر عند علماء المقاصد حين يتحدثون عن تعليل الشريعة؛ الأصل الذي إذا لم يثبت لن يكون هناك شيء اسمه مقاصد الشريعة. وممن تحدث عن الموضوع وأعطى فيه بعض الآراء الدكتور أحمد الريسوني في كتابيْه « **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**» وكتيِّبه «**الفكر المقاصدي**». وأيضا الدكتور قطب مصطفى سانو في كتابه « **المصالح المرسلة: وتطبيقاتها المعاصرة**»؛ والذي يجمع بين الباحثين عدم تفريقهما بين الحكم التعبدي والحكم العبادي وبين التعليل الأصولي والتعليل المقاصدي،.كما كتب الصادق الغرياني «**الحكم الشرعي بين العقل والنقل**» وهو أيضا لم يفرق بين العبادة والتعبد؛ لذا راح يسرد فضائل العبادة. كما تحدث الدكتور طه جابر العلواني عما أسماه ب«إشكالية التعبد» وقدم توصيفا للمشكلة وأعطى أسبابها ونتائجها ولكنه كان يتحدث عن مسألة واحدة فقط؛ هي: انحراف مفهوم الحكم التعبدي؛ وقد ناقش البحث مقترحه؛ واقترح توصيفا آخر؛ للمسألة. أما ما كتب في تعليل الأحكام؛ ككتاب الأستاذ شلبي –رحمه الله-؛ وغيره؛ فإنها ركزت كثيرا على التعليل؛ والأصولي منه على الخصوص؛ أما حديثها عن التعبد فقد كان مختصرا جدا؛ بحيث لا يفي بالمحاور الثلاثة التي تقوم عليها إشكاليات البحث؛ وهي :المفهوم والمقصد والمجال.

وبعد أن أنهيت البحث وقدمته إلى اللجنة؛ عثرت على مختصر رسالة ماجستير نوقشت سنة:2006م؛ في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ تحت عنوان: **الحكم التعبدي في البحث الأصولي:دراسة تحليلية**. من إعداد الطالب ماجان مينغ محمد يوسف؛ وإشراف الدكتور:صالح قادر الزنكي؛ لكن البحث لم يخرج عن نطاق النظر الأصولي الذي يركز على عدم إدراك العلة وعدم جواز القياس؛ مع اختصار مخل يفسره حجم البحث الذي بلغ مائة صفحة بالزوائد والفهارس.

كل هذا يبين أن الموضوع جدير بالطرح ولكنه يحتاج إلى مزيد تفصيل وتدليل حتى يستوي على سوقه تحت عنوان:«**قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية**». والقاعدة موضوع البحث هي :«**الأصل في العبادات– بالنسبة إلى المكلف– التعبد [أو التوقف] دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني**»؛ والقاعدة لها صيغ عديدة؛ تختلف من فن لآخر؛ وهي تفي بجزء واحد من الإشكالية؛ وهو المجال. أما ضبط مفهوم الحكم التعبدي؛ وتعيين مقاصده؛ فهما مكنونان داخل القاعدة؛ ويعدان حجر الأساس للتطبيق والتفريع.

❖ المنهج المتبع في الدراسة:

لكل بحث منهج تحليل؛ ومنهجية عرض. أما منهج التحليل فهو الأساس لكل بحث؛ لأنه يهتم بالكليات التفسيرية التي يستعملها الباحث؛ سواء في طريقة النظر أو طريقة المعالجة. وقد تتعدد المناهج وتتنوع؛ إلا أنها تؤول في نهاية المطاف إلى واحد أو اثنين. في حين تقوم منهجية العرض على شكليات التقديم والتقسيم والإحالة والفهرسة؛ وهي أمور مكملة ومساعدة.

فأما منهج التحليل؛ فقوامه منهجان: التحليل والتركيب. **أما المنهج التحليلي**: فهو وسيلة لتحليل مضمون النصوص الواردة في البحث؛ وذلك بتمحيصها وإبداء الرأي فيها بغرض الوصول إلى المقصود الحقيقي منها. ويستعين البحث من أجل الوصول إلى تحليلات عميقة ودقيقة؛ بمنهجين آخرين هما: المنهج الاستقرائي والمنهج المقارن. **فالمنهج الاستقرائي** كفيل بتقصي الأقوال والآراء والمذاهب المختلفة؛ وتتبع جزئيات الموضوع وحصرها. سواء في النصوص الشرعية أو نصوص العلماء.و**المنهج المقارن**: وموضعه المسائل الخلافية؛ أصولية كانت أم فقهية؛ أم فكرية. لتكون المعطيات واضحة وكاملة أمام نظر الباحث؛ وما عليه إلا أن يستعمل آليات التحليل والتعليل. أما الاستدلال على الآراء المتبناة والآراء المرفوضة؛ فأمر مسلم لا يحتاج إلى كثير بيان. وقد اعتمد البحث على التحليل والغوص في الأعماق في معظم فصول البحث وبخاصة الباب الأول منه. وبعد ذلك يأتي: **المنهج التركيبي**؛ بحيث يقبل الرأي أو يرفض؛ أو تبنى مسالة أو يرجح قول؛ بناء على التحليلات السابقة. **فهذا فيما يخص منهج التحليل**.

أما منهجية العرض؛ فزيادة على المعروف المألوف في عرض البحوث؛ فإن البحث اعتمد بعض الأمور التي يحسن الإشارة لها؛ منها:

1. الإحالة إلى الآيات القرآنية في متن البحث دون الهامش. والرواية المعتمدة هي رواية حفص.
2. عدم كتابة :«مرجع سابق»؛«مصدر سابق» عند ذكر الكتاب بعد المرة الأولى.
3. الاقتصار في الترجمة على المغمور جدا؛ أو إذا خيف الخلط بين علمين.
4. عدم إثقال الهوامش بالإحالات في المسائل المعروفة المشهورة.
5. عدم التنقيب في نسبة الأقوال الفقهية في الفصل المخصص للتطبيق؛ لأن المقصود هو بيان الخلاف؛ لا تحقيق الأقوال بدقة بالغة.

❖ صعوبات البحث.

موضوع لبه الحديث عن التعليل والتعبد والقياس ومعقولية الأحكام الشرعية، ودواعي ثباتها وموارد الاجتهاد فيها لا بد من شوك في سبيل الوصول إلى شهده. الأمر الذي مثل عائقا

حقيقيا دون رسم خطة واضحة تجمع شتات الموضوع. زيادة إلى تشعب إشكاليات البحث وتشتت المادة العلمية؛ مع قلة البضاعة العلمية للباحث؛ كل هذه كانت متاعب حقيقية أدت إلى تغيير الخطة أكثر من مرة؛ ولكن توفيق الله وتيسيره كان وراء كل رأي سديد أو قول جديد في البحث. فله الحمد أولا وآخرا.

❖ الخطة العامة للبحث.

كان من المنتظر أن يبدأ البحث بذكر القاعدة التي تضبط التعامل مع الأحكام بين التعبد والتعليل؛ يليها تعريف للقاعدة؛ ثم بيان هل هي قاعدة أصولية أم فقهية أم مقصدية؛ مع ذكر أدلة المؤالفين والمخالفين؛ غير أن البحث عدل عن هذا الترتيب وأجل هذه الخطوات التي تبدو بادئ الرأي أقرب إلى العرض المنهجي؛ إلى آخر البحث.

والسبب في هذا التأخير؛ أن أهم إشكاليات البحث تكمن في ضبط معنى الحكم التعبدي وتمييزه عن مقابله المعلل. مع كل القضايا التي تستتبع هذا من تقديم تعريف دقيق؛ ثم تمييزه عن المصطلحات المرادفة والمقاربة. وكذا تحليل القضايا المتعلقة بالتعليل. من ضبط المفهوم وتمييز الأنواع والخصائص. لتبقى قضايا عديدة شائكة تحتاج إلى تحقيق عميق في فصل خاص.

ينضاف إلى الحديث عن التعبد والتعليل والتحقيق؛ حديث عن تقصيد الأحكام التعبدية؛ بفصل الخطاب في كونها تتضمن مصالح ومقاصد أم هي عطل عنهما؛ وبيان مشروعيه تعليلها وتفسيرها. مع ذكر لمقاصدها العامة وشروط القائم على هذه العملية الخطيرة. ليتحصل لنا في الأخير الهيكل النظري العام للموضوع الذي يمثل الباب الأول؛ وعليه فإن الباب الأول من البحث: يهتم بالجانب النظري للموضوع؛ ويتكون من أربعة فصول: الأول للتعبد والثاني للتعليل؛ والثالث:للتقصيد؛ والرابع للتحقيق. وفي هذا الباب ذي الأربعة فصول يكون البحث قد خطا خطوتين في تحقيق المراد؛ وهما ضبط المفهوم وإجلاء المقصد. ليبقى من البحث الركيزة الثالثة؛ وهي المجال.

والمجال هو موضوع الباب الثاني للبحث؛ وهنا يأتي دور الحديث عن القاعدة بعدما تكون مدلولات أجزائها مضبوطة المعنى؛ جلية المقصد. فيكون الحديث ابتداء عن القاعدة وأدلتها وإلى أي نوع من القواعد هي؛ في خطوة أولى لضبط المجال نظريا في فصل التأصيل؛ يليها ذكر للمجالات العامة ثم المجالات الخاصة للتعبد في فصل التفصيل. والتطبيق في هذا الباب لا يعنى بالطريقة المألوفة بذكر المسائل التي اختلف فيها العلماء قديما وحديثا في كونها تعبدية أم معللة؛ لأن هذا المنهج وإن أدى دوره في مرحلة من المراحل؛ فإنه ليس بالكافي في هذه المرحلة؛ لأن الهدف المرجو منه هو بيان

أن الخلاف الموجود بين العلماء في الأقوال والمذاهب ليس ناتجا عن هوى وتشهي؛ وإنما هو أثر من آثار اختلافهم في أصول الاستنباط أو تطبيقها. غير أن هذا الهدف قد آتى أكله ليكون طريقة البحث التحقيق في الكليات وليس في الجزئيات؛ فعوض أن نتناول مسألة اشتراط القرشية في الحاكم بين المعلل بالعصبية والقائل بالتعبد؛ نتناول الباب ككل؛ بأن نطرح سؤال :هل توجد أحكام تعبدية في القضايا السياسية؛؟ وهكذا في مسائل الاقتصاد؛ وعاديات الحياة؛ والألفاظ والوسائل. وغيرها. غير أن البحث خصص فصلا للتطبيق؛ يسرد فيه جملة المسائل المختلف فيها على أساس التعبد والتعليل؛ بأنواعه وإن بصيغة مركزة ومختصرة؛ في بابي العبادات والعادات.

وتعمد البحث عدم إرهاق الهوامش بالإحالات الكثيرة في القضايا المعروفة من مسائل الأصول أو الفقه أو غيرها؛ وكان تركيزه على التحليل والتركيب بعد التفكيك أكثر؛ لأن المكتوب في التعليل والعلة أكثر من أن يعد أو يحال إليه.

والخطة باختصار هي التالية.

الباب الأول: المفاهـــــــــيم التأسيـــسية للبـــحث.

- **الفصل الأول: التعـــــبد.**
  - **المبحث الأول:** الحكم التعبدي:المفهوم والاعتبار والاختيار.
  - **المبحث الثاني:** المصطلحات المرادفة للحكم التـــــعبدي.
  - **المبحث الثالث:** المصطلحات المقاربة للحكم التعبـــــدي.
- **الفصل الثاني التعلـــــيل.**
  - **المبحث الأول:** التعـــــــليل: المفــــــــهوم والأنـــواع.
  - **المبحث الثاني:** الأحكام بين التعبد و التعليل الأصـــــولي.
  - **المبحث الثالث:** المفاضلة بين الحكم التعبدي و الحكم المعلل.
- **الفصل الثالث التقـــصيد.**
  - **المبحـــث الأول:**التقصـــــــيد: المفهـــوم والمشروعيــــــــة.
  - **المبحث الثاني:** المقـــاصد العـــــــامة للأحكـــــام التعبـــدية.
  - **المبحث الثالث:** تجربة التقصيد شروط المقصد وضوابط التقصيد.
- **الفصل الرابع التحقيـــق.**
  - **المبحث الأول:** منهجية تلقي الأحكام الشرعية بين التعبد والتعقل.

- **المبحث الثاني**: إشكالية معقولية الأحكام الشرعية.
- **المبحث الثالث**: الحكم التعبدي:دواعي الثبات وموارد الاجتهاد .
- **المبحث الرابع**: انحراف مفهوم التعبد من التــدليــل إلى التذليــل.

الباب الثانــــــــي:التطبيقات العامة والخاصة للقاعدة.

- **الفصل الأول: التأصيــــــــــــل.**
- **المبحث الأول**: القاعدة: التـــعريــف و المجــــــــــال.
- **المبحث الثاني**:أدلة القاعدة الإجمالية والتفصــيـــــــليــة.
- **المبحث الثالث**: مناقشة الاعتراضات الواردة على القـــاعدة.
- **الفصل الثاني: التفصيــــــــــــل.**
- **المبحث الأول**: **التعبد في المجالات العامة.**
  - **المطلب الأول**: التعبد في المعاملات المالية:الوجود والأسباب .
  - **المطلب الثاني**: تجديد المنهج في التعامل مع تعبديات الباب.
- **المبحث الثاني**: **التعبد في المجالات الخاصة..**
  - **المطلب الأول**: التعبد في الألفاظ: الأذكار والصيغ والمصطلحات.
  - **المطلب الثاني**:التعبد في الوسائل:وسائل الدعوة؛ وسائل العبادات.
- **الفصل الثالث: التطبيــــــــــــق.**
- **المبحث الأول**: أثر القاعدة في العبادات الشعـــــــــــــائرية.
- **المبحث الثاني**:أثر القاعدة في العـــــــــــــــــادات .

ثم خاتمة ضمت أهم النتائج؛ مع الفهارس العلمية المألوفة في مثل هذه البحوث.

وفي الختام؛ أحمد الله تعالى على توفيقه وهدايته وتيسيره؛ وأعيد وصل الشكر للدكتورة المشرفة على صبرها وإرشادها وإعانتها في كل خطوات البحث؛ وإلى كل من أعانني في إتمام هذا البحث ولو بدعاء بظهر الغيب. واستغفر الله من كل سهو وزلل. والله الهادي وهو الموفق إلى سواء الصراط.

عبد الباسط بن محمد الصالح بن عيسى

الباب الأول:

المفاهـــــيم التأسيـــسية للبـــــحث.

وفيه أربعـــــــــة فصول:

- ❖ الفصل الأول: التعـــــــبد.
- ❖ الفصل الثاني :التعلـــــــيل.
- ❖ الفصل الثالث: التقـــــصيد.
- ❖ الفصل الرابع :التحقيــــــق.

الفصـل الأول:

التعـــــــبد.

قال ابن حـــــــزم-رحمه الله-:

« والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد. اختلاط الأسماء. ووقوع اسم واحد على معان كثيرة؛ فيُخبر المخبر بذلك و هو يريد أحد المعاني التي تحته؛ فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء و الإشكال »

الإحكام: 8/ 101

المبحث الأول: الحكم التعبدي: المفهوم الاعتبار والاختيار.

- **المطلب الأول: تعريف التعبد**. وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعبد لغة:

الفرع الثاني: التعبد اصطلاحا:

- **المطلب الثاني: بناء التعريف**. وفيه فرعان:

الفرع الأول: تحليل الاعتبار.

أولا: معقولية المعنى من عدمها.

ثانيا: : وجود الحكمة والمصلحة من عدمه.

ثالثا: التقييد والضبط؛ أو الإطلاق .

رابعا: الثبات والتغير.

خامسا: القدرة على الاهتداء إلى الحكم والعجز عنه.

سادسا: القدرة على التعليل والعجز عنه

الفرع الثاني : تقديم الاختيار.

أولا: حقيقة الحكم التعبدي.

1. العجز عن الوصول .
2. العجز عن الإلزام .
3. التعريف المقترح بحسب حقيقة الحكم التعبدي .

ثانيا: علامة الحكم التعبدي.

ثالثا: لوازم الحكم التعبدي .

1. اللوازم العلمية (النظرية) للحكم التعبدي .
2. اللوازم العملية (التطبيقية) للحكم التعبدي .

- **المطلب الثالث: الحكم التعبدي بين اصطلاح الفقهاء والأصوليين.**

الفرع الأول: أقوال المفرقين بين اصطلاح الفنين.

الفرع الثاني: اقتراح البحث في المسألة.

المبحـــث الأول: الحكم التعبدي: المفهوم والاعتبار والاختيار

المفاهيم المفتاحية لكل بحث تمثل القاعدة الأساسية التي يبنى عليها؛ وعلى قدر وضوح هذه الأخيرة ومتانتها يكون البحث أقرب إلى الموضوعية وأجدر بوصف الصواب. ولعل هذا البحث يقوم على كلمتين مفتاحيتين تمثلان المنطلق والغاية؛ وهما :"**التعبد**"و"**التعليل**". وإن تحديد مضامين هذين المصطلحين لكفيل بإزالة الكثير من الغبش الواقع والمتوقع بسبب الخلاف في تعليل الأحكام أو تعبديتها. وبما أن المصطلحين ينتميان لأكثر من حقل دراسي في علوم الوحي؛ فإن مدلولاتهما –كل واحد على حدة- تتسع وتضيق؛ تتحد وتختلف. أما إذا تقابلا [تعبدي؛ معلل]فإن الخرق حينئذ يتسع على الراقع. وسنبدأ بتعريف الحكم التعبدي؛ ونعطيه من النفس المجال الأكبر؛ لأنه مقصود البحث بالقصد الأول؛ أما الحكم المعلل فبالتبع والقصد الثاني.

المطلب الأول: تعريف "التعبد".

الفرع الأول: التعبد في اللغة:

نقلت معاجم اللغة كلاما شبه متطابق عن أصل(**ع؛ب؛د**) قال ابن منظور:«وأَصـــل العُبودِيَّـــة الخُضوع والتذلُّل»[1] وجمع ابن فارس في معجمه فأوعى فقال :«(**عبد**) العين والباء والـــدال أصـــلانِ صحيحان، كأنَّهما متضادَّان، و[الأول] من ذينك الأصلينِ يدلُّ على لِين وذُلّ، والآخـــر علـــى شِـــدّة وغِلَظ. فالأوّل العَبد، وهو المملوك، والجماعةُ العبيدُ، وثلاثةُ أعبدٍ وهم العِبادُ(...) **وتعبَّد يتعبّد تعبّـــداً**. فالمتعبِّد: **المتفرِّد بالعبادة**. واستعبدتُ فلاناً: اتخذتُه عبداً. وأمّا عَبْد في معنى خَدَم مولاه فلا يقال عبَـــدَه، ولا يقال يعبُد مَولاه. **وتعبَّدَ فلانٌ فلاناً**، إذا صيَّره كالعبد له وإن كان حُرًّا. قال:

تَعبَّـــدَني نِمْـــرُ بـــنُ ســـعدٍ وقـــد أُرى　　　ونِمْـــرُ بـــنُ ســـعدٍ لي مطيـــعٌ ومُهْطِـــعُ

ويقال: **أعْبَدَ** فلانٌ فلاناً، أي جعله عبداً. ويقال للمشركين: عَبَدة الطّاغوتِ والأوثان، وللمسلمين: عُبّادٌ يعبدون الله تعالى. وذكر بعضُهم: عابد وعَبَد، كخادم وخَدَم. وتأنيثُ العَبْد عَبْدَةٌ، كما يقال مملوك ومملوكة. قال الخليل: والعِبِدَّاء: جماعة العَبِيد الذين وُلِدُوا في العُبودة.

ومن الباب **البعير المعبَّد**، أي المهنُوء بالقَطِران. وهذا أيضاً يدلُّ على ما قلناه لأنّ ذلك **يُذِلُّه ويَخفِض منه**. **والمعبّد**: **الذلول**، يوصَف به البعير أيضاً. ومـــن البـــاب: **الطريـــق المُعَبَّـــد**، وهـــو المسـلوك المذلَّل(...)»[2]

([1])ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ دار المعارف القاهرة, مصر ,دت. **4**/ **2782**.

([2])ابن فارس ؛ **معجم مقاييس اللغة**؛طبعة اتحاد الكتاب العرب؛تح: عبد السلام محمد هارون.1423هـــ. **4/230،231**.

ومثل هذا الكلام نجده عند سائر أصحاب المعاجم المعروفين؛ مع زيادات تطول وتقصـــر؛ ولكـــن الجميع مجمعون على أصل"**التذليل والتذلل**" أو"**التعبيد؛ والتعبد**"؛ غير أنهم يفرقون بين عبادة الإنســـان للإنسان وعبادته لله؛ قال ابن فارس:«قال الخليل: إلاّ أنّ **العامة اجتمعوا** على تفرقةِ ما بـــين عبـــاد الله والعبيدِ المملوكين. يقال هذا عبدٌ بيِّن العُبُودَة. و لم نسمَعْهم يشتقُّون منه فعلاً، ولو اشتق لقيل عَبُد، أي صار عبداً وأقرَّ بالعُبُودة، ولكنّه أُمِيت الفعلُ فلم يُستعمل. قال: وأمّا عَبَدَ يَعبُد عِبادةً فلا يقال إلاّ لمـــن يُعبُد اللهَ تعالى. يقال منه عَبَد يعبُد عبادة »[1].

ويضيف علماء لغة القرآن إلى معاني "تعبد" معنى جميلا وسط كل معاني التذليل التي مرت، وهـــو **معنى التكريم**. قال ابن منظور:« تعبد الله الرجل و العبد بالطاعة أي استعبده . قال الشاعر:

حتـــــــام يَعْبِـــدُني قومي و قد كثـــرت فيهم أبـــــاعر ما شاءوا و عـــــبـــدان

قال: والتعبد: التنسك، والعبادة الطاعة، وعبد الطاغوت؛ أي بطاعتهم ومعنى العبـــادة: الطاعـــة مـــع الخضوع.من طريق معبد إذا كان مذللا بكثرة الوطء، و المتعبد المنفرد بالعبادة، والتعبيد: التذليل:و**المعبَّدُ؛ المكـــــرمُ** في بيت حاتم:

تقـــــــــــول ألا تبـــــقي عليك فإنني أرى المــــــال عند المســـــــــكين معــــبداَ

أي : معظما مخدوما و بعير معبد ، أي مكرم»[2] وأورد صاحب الجمهرة هذا المعنى وأورد لــــه تعلـــيلا تقريبيا فقال:«والمعبَّد في موضع آخر: المكرّم والمعظَّم، **كأنه يُعبد**»[3]

ومن كل ما سبق يمكن أن نسجل الملاحظات التالية؛ مركزين على اقتناص مـــا لـــه بـــالحكم التعبدي علاقة؛ أي تعبد الإنسان لله بفعل "الحكم التعبدي" وتعبـــد الله للإنســـان بتشـــريعه"للحكـــم التعبدي"وتكليفه به.

1–إن أصل التعبد كما مر" **تذلل من أجل التقرب إلى من يتذلل إليه**" فهو فعل قصدي يراد منه نيـــل حظوة لدى المتقرب إليه. سواء كان يستحق هذا التذلل أم لا.

2–إن هناك فرقا بين"تعبد الإنسان للإنسان وتعبده لله"؛ فالأول يجمع على (**عبد/عبيد**) والآخر يجمـــع على(**عبد/عباد**)[4].وعليه فالأول إهانة والآخر تكريم وتشريف. ولهذا فإن وصف"العبد" يطلق في القرآن

---

(1) ابن فارس؛ **معجم مقاييس اللغة**؛**231/4**.

(2) ابن منظور؛ **لسان العرب**؛**4/ 2782**.

(3) ابن دريد؛ **جمهرة اللغة**؛ دار العلم للملايين؛ ط1/بيروت.1987م؛ تح:رمزي منير تمليكي؛**1**/1299

(4) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور. **التحرير و التنوير** ,الدار التونسية والمؤسسة الوطنية للكتاب.الجزائر.1981, **1**/**150**. . الشعراوي؛ سلسلة: **أنت تسأل والإسلام يجيب**؛ دار المنصوري للنشر.قسنطينة ,الجزائر,د,ت.**ص**:**22**. محمد عبده، **تفسير المنار**؛دار المعرفة ؛بيروت لبنان؛ط2؛د؛ت.**1**/**56**. الأصفهاني. **المفردات** دار المعرفة. بيروت.تح: محمد سيد الكيلاني.**ص**:**319**.

الكريم على خُلَّصِ عباد الله في أعلى مراتبهم كما في قوله تعالى:﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلا مِـــنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى**﴾ [الإسراء: بعض آية1]واصفا النبيﷺ في رحلة التكريم. أو قوله تعالى مادحا نبيه الكريم:﴿ **وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا**﴾[الجن:19]. وذلك كله راجع إلى الفرق بين علاقة العبد بالعبد وعلاقة العبد بالله؛ فاستعباد الإنسان للإنسان ظلم واستعباد الله لخلقه حق وعدل؛ والإنسان يتخذ العبد لحاجته له والله يتعبد الإنسان وهو مستغن عنه؛ بل يكلفــه من الأحكام ما فيه صلاحه على كل حال؛ حتى ولو كان الظاهر خلافه. جاء في سورة النساء:﴿ **وَلَــوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا (66) وَإِذًا لَآَتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (67) وَلَهَــدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (68)**﴾[النساء:68/66].

3–أن التعبد؛ الذي هو تذلل من أجل التقرب؛ فعل واحد يصدر ببواعث مختلفة؛ فهناك من يبعثه **القهر** والظلم والإكراه إلى التذلل والتزلف؛ وهناك من يبعثه **الرضا أو الحب أو الشوق** إلى التذلل من أجــل التقرب. وهذا المعنى الثاني هو الذي جاء به الإسلام في الوظيفة الوجودية للإنســـان "العبـــادة" الـــتي هي:«**غاية الحب مع غاية الخضوع**»[1] وأن الامتثال من المكلف إذا لم يكن فيه حد أدنى مـــن الرضـــا الداخلي فلا يسمى طاعة ولا عبادة.

4–أن هناك علاقتين في التعبد؛ أولاهما تصاعدية والأخرى تنازلية. وذلك باختلاف الصيغ المستعملة في الفعل والحرف المتعدي به إن وجد. فالفعل "تعبد" فعل متعد فيه زيادة معنى من "عبد" الذي هو فعــل متعد بدوره؛ وكأن زيادة العبادة في الفعل زادت في بناء الكلمة حرفا؛ على قاعدة الزيادة في المبنى زيادة في المعنى. ولهذا فالمتعبد أبلغ من العابد.إذ هو المتفرغ لها والمكثر منها.

أما **العلاقة الأولى**: فتكون من أسفل إلى أعلى؛ وهي التصاعدية؛وتكون بصيغة:"تعبد[لـــه]"أي أنها تتعدى بالحرف. وأما **الأخرى** فتكون من أعلى إلى أسفل؛ وهي التنازلية؛ وتكون بصيغة"تعبده" أي أنها تتعدى بنفسها.وهاتان العلاقتان هما أساس التفريق بين "**الحكم التعبدي**" الذي هو خطاب الله تعالى للمكلفين؛وبين"**الفعل التعبدي**" الذي هو الموقف العملي للمكلف تجاه هذا النوع من الأحكام.

5–إن أولى المعاني التي يحملها معنى"تعبد الله للناس بأمر ما " ليس التذليل؛ وإنما التكريم؛ وذلك أن اللفظ يحتمل معنيين متناقضين"التذليل/التكريم" وحمله في علاقة العبد بربه على "التذليل" مخالف لما تواتر من أن التشريع إنما جاء:"رحمة وهدى ونورا وبيانا وشفاء"وأنه:"مصالح كلها ورحمة كلها وعدل كلها»[2].

---

(1) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى**؛ تح:أنور الباز؛ عامر الجزار.دار الوفاء.ط 3؛2005م. **249/10.**

(2) ابن القيم؛شمس الدين؛ **إعلام الموقعين**؛ دار الجيل؛ بيروت؛ 1973.ط1. **3/3**.

6-لا يلاحظ في المعاني اللغوية السابقة للعبادة والتعبد أية إشارة للتعبد بالمعنى الأصولي الفقهي؛ وإنما الوارد هو المعنى السلوكي "الصوفي" العام. غير أن المعاني السابقة التي اقتنصناها من أصل العبادة والتعبد والتعبيد؛ وعلى وجه الأخص: أن تعبد الإنسان لله **تكريم** له؛ وأن **باعث** هذا التعبد والتقرب والتذلل الرضا والحب وليس ناتجا عن القهر والإكراه؛ وأن **الغاية** من تشريع الأحكام كلها إنما هو الرحمة والتكريم؛ وليس التذليل والإرغام. فهذا القدر من المعاني. وإن لم يكن له أثر مباشر في تعريف الحكم التعبدي اصطلاحا إلا أنه سيعيننا على تحليل كيفية انحراف مفهومه بعد حين.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للتعبد.

بما أن الدراسة في أصول الفقه؛ فإن التعريف المرتجى يجب أن يكون من هذا الميدان بالخصوص. والسبب في هذا التقديم أن التعبد يستعمل تقريبا في أغلب ميادين المعرفة الإسلامية؛ غير أنه كثر استعماله في أبواب السلوك والتصوف؛ مرادا به التنسك والتقرب, حتى كاد يصيرُ عَلَماً بالغلبة[1]، فلا ينصرف الذهن عند سماعه لمصطلح "الحكم التعبدي" إلا إلى المعنى السالف؛ وهو التقرب إلى الله؛ وعندئذ يبدأ الاعتراض على تقسيم الأحكام إلى تعبدية ومعللة؛ بأن كلها تعبدية. **قال الدكتور مصطفى سانو**:«على أنه من الحري بالتقرير أن ثمة نظرا للتقسيم التقليدي للمسائل إلى مسائل تعبدية ومسائل غير تعبدية؛ فهذا التقسيم لا يخلو من مغمز لما ينطوي عليه من تضييق مقصود لدائرة التعبد في المسائل المسماة بالعبادات أو التعبدات؛ والحال أن العبادة بالمفهوم العام اسم جامع وشامل لكل ما يحبه الله ويرضاه من قول أو عمل ؛ ومن فكر أو سلوك أو تصرف مصداقا لقوله تعالى:﴿ **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ العَلَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ وبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَولُ الْمُسلمِينَ**﴾ [الأنعام:162-163]»[2]

وإذا نظرنا إلى الأحكام من هذه الجهة العامة؛ فإنها تصير كلها تعبدية كما ذكر الدكتور آنفا؛ ولكن بأي معاني التعبد ستصبغ ؟ إنه معنى:إمكانية تحول أيِّ حُكمٍ يُترِّله المكلف إلى"قربة" يتقرب بها إلى مولاه إذا أخلص له الفعل وتابع فيه النبي ﷺ عموما أو خصوصا. ولكن هذا المعنى ليس مرادا في البحث؛ ولا هو مراد الأصوليين والفقهاء[3] إذا أطلقوا مصطلح"الحكم التعبدي".

---

(1) المعرف بالغلبة هو أن يكون للكلمة أكثر من معنى و ولكن كثرة استعمالها في مجال معين يجعلها منحصرة فيه؛ مثل :"**الكتاب**" لا يراد به عند النحاة إلا كتاب سيبويه. وإذا أطلق عند الفقهاء والأصوليين فيراد به" القرآن الكريم".

(2) قطب سانو؛**المصالح المرسلة مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة**,دار ابن حزم ط1. 2006-1427؛ص:**38-39**.

(3) قد يستعمل الفقهاء والأصوليون مصطلح التعبد بمعناه العام: مثل قولهم :"نحن **متعبدون** بالقياس أو خبر الواحد أوالظنون.وهل كان ﷺ **متعبدا** بشرع قبل الإسلام وغيرها؛ ومرادهم بهذا أنه مشروع مقبول. وهذا الاستعمال كثير في كتب الأصول لكنه غير مقصود هنا.

قال الأستاذ مصطفى شلبي في كتابه "تعليل الأحكام" مشيرا إلى الفرق بين المعنى العام والمعنى الأصولي: « التعبد له معنيان : **الأول**:ما لا يعقل معناه على الخصوص و إن فهمت حكمته إجمالا و هذا يمنع التعدية و القياس.[وهذا هو مراد الأصوليين والفقهاء]**والثاني**: **أعـــم** من الأول، و هو ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثبت عليه و يستحق العقاب على تركه. و هذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمرا كان أو نهيا. و هذا المعنى لا ينافي القياس و التعدية »[1]. لهذا فالمعنى المقصود في البحث هو الأول؛ الذي يمنع القياس والتعدية لا الثاني الذي يكون لله فيه حق. وقد أشار الأستاذ شلبي إلى أن المعنى الأصولي **أخص** من المعنى العام المعروف والمتداول.

والمنهج الذي يجب أن يسلك هو:جمع تعاريفَ للحكم التعبدي- بمعناه الخــاص- مــن القــديم والحديث؛ ثم التعليق عليها؛ وفي الأخير تبني تعريف سابق أو إنشاء تعريف جديد مع بيان الــداعي إلى تبني القديم أو تجاوزه إلى الجديد.

- **أولا: تعريفات القدامى للحكم التعبدي.**

قد يذكر العلماء تعريفا مباشرا للحكم التعبدي في بعض المرات؛ ولكنهم في الغالب الأعم يذكرون التعريف في غير سياق التعريف؛ كأن يذكر خلال الكلام أو في عنوان لفصل مثلا؛ وقد يتفرق التعريف في أكثر من مكان أو تتعدد التعريفات، وكل هذا يجعل من عملية نسبة التعريفات- بَلْهَ جمعها- عمليــة شاقة حقا؛ ولكن على الله التكلان. أما من القديم فنسوق التالي:

1-تعريف الإمام الغزالي:

عرف حجة الإسلام الحكم التعبدي بثلاثة تعاريف على الأقل؛ وذلك بحكم تعامله معها روحيا في إحياء علوم الدين تعليلا وتوجيها؛ وكذا تعامله معها أصوليا في كتابيه"المستصفى"و"شفاء الغليل".

-**الأول**: عرفه في "شفاء الغليل" بقوله: « **هو ما لا يدرك وجــــه اللطف فيه**».[2]

-**الثاني**: عرفه في إحياء علوم الدين بقوله:«**[هو ما] لا مدخل للحظوظ والأغــراض فيــه كرمــي الجمرات**»[3].

-**الثالث**:وهو أشــهر التعــاريف وأكثرهــا اســتعمالا وانتشــاراً:«**مــا لايعقــل معنــاه علــى الخـــــصوص**»[4].

---

(1) مصطفى شلبي. **تعليل الأحكام** . دار النهضة العربية ط2 (1401/ 1981. ص: **299**.

(2) أبو حامد الغزالي؛**شفاء الغليل**,دار الرشاد ,بغداد ,ط1؛1390هـ/1971م تحقيق:محمد الكبيسي.**ص**:**204**.

(3) أبو حامد الغزالي؛ **إحياء علوم الدين**؛دار السلام؛ القاهرة؛ط2؛145هـ/2005م؛**246-245/1**.

(4) المصدر نفسه؛**245/1**.

وقد ذكر هذين التعريفين في سياق يحسن ذكره؛ قال -رحمه الله-:« واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو **تعبد محض لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه وذلك كرمي الجمرات مثلا**؛ إذ لا حظ للجمرة في وصول الحصى إليها؛ فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل ليظهر العبد رقه وعبودته بفعل **ما لا يعقل له معنى**؛ لأن ما يعقل معناه قد يساعده الطبع عليه ويدعوه إليه فلا يظهر به خلوص الرق والعبودية. إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر؛ وأكثر أعمال الحج كذلك(...)**والقسم الثاني** من واجبات الشرع ما المقصود منه حظ معقول وليس يقصد منه التعبد؛ كقضاء دين الآدميين(...)**والقسم الثالث**: هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعا؛ وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعباد. فيجتمع فيه تعبد رمي الجمار وحظ رد الحقوق(...)والزكاة من هذا القبيل»[1].

2-تعريف أغلب علماء الأصول:

كابن دقيق العيد والمقَّري والجويني والعز بن عبد السلام و غيرهم؛ وحاصله أن الحكم التعبـــدي :«**هو الحكم الذي لا يعقل معناه**»[2] -وسيأتي تفصيل معنى "المعنى الذي لا يعقل في الحكم التعبدي"في المباحث التالية إن شاء الله.

3-تعريف الإمام الشاطبي: وقد أكثر-رحمه الله وأجزل له المثوبة- الحديث عن الحكم التعبدي؛ ويعد- حسب نظر البحث- أحسن من تكلم في هذا الموضوع كمًّا وكيفاً. وذلـــك في ســـفريه العظـــيمين: الموافقات والاعتصام.وقد حاول البحث جمع تعريفاته للحكم التعبدي منهما فكان التالي حاصلها:

-**التعـــــريف الأول**:وهو تعريفه في كتاب الاعتصام؛ والحكم التعبدي عنده: «**هو ما حده الشـــارع وأوجب الوقوف عنده بغير زيادة فيه و لا نقصان و لا قياس أو تفريع** »[3]

-**التعـــــريف الثاني**:وهو مستفاد من أكثرَ من موضع من "عنوان التعريف بأسرار التكليف"الموافقات؛ والحكم التعبدي عنده هو«**ما لا يعقل معناه على وجه الخصوص، بقصد من الشـــارع، و إن فهـــم إجمالا، و كان القصد منه التعظيم و الطاعة عموما و الضبط و التنظيم خصوصا**»[4].

---

(1) المصدر السابق:**1/ 246-245**.

(2)ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت،دط،دت.**143/1**. المقري. **القواعد**؛. جامعة أم القرى. تحقيق أحمد بن عبد حميد.**296/1**؛ الجويني،**البرهان في أصول الفقه**، تح: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، دط: 1992م. تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1418هـ/1997م.**96/2** . العز بن عبد السلام : **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**.دار الجيل بيروت ,لبنان.ط2. 1400هـ/1980م. **22/1**.

(3) أبو إسحاق الشاطبي؛ **الاعتصام** . دار إحياء التراث العربي د,ط. دت, بيروت ,لبنان.**ص. 307**.

(4) الشاطبي:، **الموافقات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1424هـ/2003م. **55/1** .**19/3**. **2/ 228,23**.

-التعريف الثالث: وهو من الأنماط التي يفضلها-رحمه الله- في سلوك طريق التعريف؛ وهو التعريـــف التقريبي الذي يتجنب الإغراق في تحديد الماهيات التي «لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها»[1] قال فيمـــا يشبه الضابط في معرفة الحكم التعبدي من غيره: «**[هو] كل حكم ثبت مقيدا غير مطلق، و جُعِلَ لــه قانون وضابط ولا يَهْتدي إليه نظر المكلف لو وُكِلَ له**».[2]

-التعريف الرابع:

والجزء الأخير من التعريف السابق يصح أن يكون تعريفا مستقلا؛ يقابل في قوته التعريف الشـــائع من أن الحكم التعبدي هو«**ما لا يعقل معناه على وجه الخصوص**» والذي يشارك فيه الشاطبي ســـابقيه ولاحقيه ممن تبنوا هذا التعريف وأوردوه. وعليه فيمكن أن يعرف بأنه:«**[الحكم الذي] لا يَهْتدي إليه نظر المكلف لو وُكِلَ له**»[3]

هذا قليل من كثير؛ مما أورده العلماء القدامى من تعريفات للحكم التعبدي؛ كل حسب نظـــره. وبقي لنا أن نورد تعريفات المعاصرين له. وهو:

- **ثانيا: تعريفات المعاصرين للحكم التعبدي.**

1-تعريفات المعاجم:

جاء في معجم لغة الفقهاء لمحمد قلعجي أن:«الحكم التعبدي **هو[الحكم] الذي لا تدرك له علة**»[4]

2-تعريف محمد الطاهر بن عاشور:

ربط-رحمه الله- تعريف الحكم التعبدي بالحكم المعلل أو التعليل؛ وقد عرف في أكثر من موضع في كتابه مقاصد الشريعة وكذا أصول النظام الاجتماعي؛ الحكمَ التعبدي بأنه:«**الحكم الذي لا يلحقــه التعليل ولا يُهتدى إلى حكمته**»[5] .

وقال في موضع آخر في شكل عنوان يصلح أن يكون تعريفا-ولو تقريبيا- للحكم التعبـــدي:« **تعليل الأحكام الشرعية و خلو بعضها عن التعليل و هو المسمى التعبدي**».[6] وإن كان قوله:«خلو بعضها عن التعليل» حمالا لأوجه كثيرة ليس هذا موضع إيرادها.

---

(1) المصدر السابق؛**40/1**.

(2) **الموافقات: 19/3**.

(3) المصدر نفسه.

(4) حمد رواس قلعجي و حامد قيني. **معجم لغة الفقهاء**. عربي؛ إنجليزي. دار النقاش **ص:135** .

(5) ينظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**.دار السلام و دار كتون. ط1؛ 1427هـ/ 2006م.**ص:41-44**.**أصول النظام الاجتماعي**؛ دار السلام بمصر ودار سحنون تونس.1427هـ/2006م .**ص: 50**.

(6) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية . ص 41** .

3–تعريف الشيخ عبد الله دراز: كان تعريف الشيخ للحكم التعبدي في تعليقه على التعريـــف الـــذي ساقه الشاطبي للحكم التعبدي متكلما باسم الأصوليين ومتبنيا في الوقت نفسه تعريفهم له. قـــال أبـــو إسحاق:«**ومعنى التعبد عندهم:أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص** »[1]؛ وتعليقا على هذا التعريـــف من أجل إزالة اللبس المحتمل الوقوع قال الشيخ دراز–رحمه الله–:«**أي مـــا لا تعقـــل فيـــه الحكمـــة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساسا للقياس**»[2] وهو من أدق التعريفات للحكم التعبـــدي. وقد فرق–رحمه الله– بين التعبد بمعناه الخاص الذي سقنا تعريفه له قبل قليل؛ وبين التعبد بمعناه العـــام؛ أي«ما كان لله فيه حق»[3]. وبحكم تقدم الشيخ دراز على الأستاذ شلبي؛ يظن البحـــث أن الأســـتاذ مصطفى قد أخذ تفريقه بين التعبد بالمعنى العام والتعبد بالمعنى الخاص من تعليقات عبد الله دراز, خاصة وأن الكلمات هي نفسها في التعريف والتفريق.وقد سبق ذكر تعريف الأستاذ للحكم التعبدي والـــذي هو:« **ما لا يعقل معناه على الخصوص و إن فهمت حكمته إجمالا** ».

4–تعريف الدكتور الريسوني:

يعد الدكتور الريسوني من أهم من تكلم في موضوع الحكم التعبدي؛ وأثار النقاش حوله داعيـــا الباحثين إلى المزيد من التنقيب في هذا النوع الخطير والحساس من الأحكام الشرعية؛ وله في ذلـــك آراء مهمة وفي بعض المرات جريئة. ويدل على اهتمامه بالموضوع إطالته النفس في الحديث عنه في كتبه؛ وقد عرف الحكم التعبدي بقوله: « **هو ما لا تدرك حكمته الخاصة و لو كان من العادات** »[4].

المطلب الرابع: بناء التعريف(الاعتبار فالاختيار).

لا يمكن أن نقدم تعليقا–مؤيدين أو معترضين– على هذه التعريفات إلا إذا تبينت مسألة هي أم المسائل في هذا الباب وهي:

ما هو الاعتبار الذي قسمت من خلاله الأحكام إلى تعبدية ومعللة ؟ أو إلى معقولة المعنى وغير معقولة المعنى؟ وإذا كان الحكم التعبدي كما تواطأ عليه الجم الغفير من المتقـــدمين والمتـــأخرين مـــن الأصوليين كما مر:«**هو الحكم الذي لا تعقل معناه على الخصوص**» إذا حملنا المعنى على معنييه[الحكمة والعلة] فهل الحكم الذي عرفت حكمته وعلته في زمن قابل أو عند مجتهد آخر؛ هل يـــزول وصـــف

---

(1) **الموافقات؛2/241**.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه .**2/236**.

(4) أحمد الريسوني؛ **نظرية المقاصد عند الشاطبي**. الدار العالمية للكتاب و المعهد العالمي للفكر الإسلامي.ط4.الرياض /1995 .ص**184**.

التعبدية عنه أم لا؛ وإذا كان التغير واردا عليه؛ فهل هذا يعني أن وصف التعبد وصف طارئ نسبي على الأحكام أم الأحكام التعبدية فيها حقيقي التعبد ونسبي التعبد؟. لأن الموقف من هذه القضايا هو الـــذي يركب أجزاء التعريف بعد حين.

الفرع الأول: تحليل الاعتبار.

تقسم الأحكام الشرعية عدة تقسيمات؛ حسب كل اعتبار. ومن أهم هذه التقسيمات:تقسيمها إلى: أحكام **تكليفية وأخرى وضعية**؛ وذلك من حيث التكليف وعدمه. ثم تختلف أحكامها من حيث **الكلية والجزئية**؛ ويصير الجزئي كليا بالتكرار والاستمرار والإكثار[1]. وأيضا من حيث **التجرد والتجسد**؛ فيختلف الحكم مجردا عن تلبسه بمكلف بعينه عنه إذا تجسد في شخص أو موقف. ويعد التقسيم الأول باعتبار التكليف وعدمه؛ أهم التقسيمات على الإطلاق؛ لأنه أمها؛ وذلك أن ثمرة النظر في النصوص إنما هو إعطاء الحكم الشرعي؛ تخييرا بالإباحة؛ أو أمرا أو نهيا بالجزم أو بما دونه. وحتى الأنظار الأخرى من حيث الكلية والجزئية أو التجريد أو التجسيد؛ إنما هي معالم في طريق المجتهد لبيان الحكم الشرعي؛ الذي هو ثمرة النظر؛ لأن علم الأصول؛ إنما هو" أصول تثبت حجيتها؛ ومناهج في الفهم تثبت صلاحيتها وكيفيتها؛ وناظر في الأصول بالأدلة تعين أهليته؛ وثمرة لهذا كله هو الحكم الشرعي" وهو ما عبر عنه البيضاوي في تعريفه لهذا الفن بقوله:«معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها؛ وحال المستفيد» [2]

والتعبد إنما هو **صفة** تلحق الحكم الشرعي فتصبغه بلوازم تضبط النظر إليه والتعامل معه. وقد حاول البحث أن يجمع الاعتبارات التي كان ينظر من خلالها العلماء-فقهاء وأصوليين- إلى الأحكام من حيث كونها تعبدية أو معللة. وهذا مجمل ما جمعناه:

1-معقولية المعنى من عدمها:

2-وجود الحكمة والمصلحة من عدمه.

3- التقييد والضبط أو الإطلاق.

4-الثبات والتغير.

5-القدرة على الاهتداء إلى الحكم والعجز عنه.

6-القدرة على التعليل والعجز عنه. وسنحاول أن نفصل هذه الاعتبارات تفصيلا مختصرا مراعاة لحجم البحث؛ فنقول وعلى الله قصد السبيل:

---

(1) أحسن من كتب في هذا المعنى:الشاطبي في قسم المباح في الأحكام من الموافقات ينظر: **الموافقات.1/ 170.**

(2) البيضاوي؛ **منهاج الوصول إلى علم الأصول**؛ ؛ تح: سليم فهد شعبانية؛ دار البيروتي؛ دمشق. 2009م.ص:**44**.

- **أولا: الاعتبار الأول: معقولية المعنى من عدمها:**

وهذا الاعتبار هو أشهر الاعتبارات وأكثرها؛ وكل العلماء تقريبا قد ذكروه؛ وليس تقسيما خاصا؛ يقابل تقسيم:"تعبدي | معلل" كما كتب الدكتور سانو:« وصفوة القول؛ فإن التقسيم التقليدي للأحكام إلى تعبدية مقابل معللة تقسيم غير سديد ؛ كما أن تقسيم الأحكام إلى أحكام معقولة المعنى وأحكام غير معقولة المعنى تقسيم غير وجيه»[1]بل التقسيم الأول هو الأساس والآخر إنما هو ذكر للاعتبار؛ بمعنى أن الأحكام قسمت إلى معللة وتعبدية باعتبار معقولية المعنى وعدمها؛ فما كان معقول المعنى فهو "المعلل" وما لم يعقل معناه فهو"التعبدي" وكذا يقال في سائر الاعتبارات المذكورة؛ قال البقاعي في نظم الدرر:«ولما كان من الأوامر ما **هو معقول المعنى ومنها ما هو تعبدي**؛ وكان عقل المعنى يساعد على النفس في الحمل على امتثال الأمر؛ ناسب اقتران الأمر به بالترغيب كما قال﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴾ [البقرة : 196]»[2]

وهذا الاعتبار الأول متعدد الأبعاد؛ وبسبب قبوله للعديد من الاحتمالات؛ وقع الكثير من الخلط وسوء التفاهم؛ وذلك أنه اعتبار مركب من جزئين؛ وكل جزء غير واضح في ذاته؛ إذ مصطلح:"معقول" على صيغة:"مفعول" يحتمل معنيين:

الأول:أن "المعقول" بمعنى "**الموافق للعقل**" فيكون الحكم التعبدي-الذي هو الحكم غير معقـــول المعنى- في هذه الحالة:"**ما خالف العقل**"أو "**ما ناقض العقل**". وهذا المعنى مفهوم من نصوص العديد من العلماء.

الثاني:أن"المعقول" هو ما كان "**سهل التعقل**" كما يقال:إن هذا الشيء "محمول" أي أنه قابـــل للحمل سهل الحمل. فيكون الحكم غير معقول المعنى"التعبدي" ما كان"**صعب التعقل**" ولكنه داخل في الإمكان. فلو شرحت للمكلف حكمته وبينت علته لفهمها. أما "المعنى" فإن الاختلاف في مدلوله أيضا يمكن أن يكون على ضربين:

الأول:المعنى بمعنى"**الحكمة**" وهو حقيقة فيه؛ لأن معنى كل شيء"حقيقته"؛ فيكون الحكم المعلل هو ما علمت حكمته؛ والتعبدي ما لم تعلم حكمته.

الثاني:المعنى بمعنى:"**العلة**" التي هي:«الوصف الظاهر المنضبط المناسب المرافق للحكـــم وجـــودا وعدما»[3] فيكون المعلل ما أمكن التوصل إلى علة تضبطه؛ وينضبط بها. بينما يعد تعبديا من الأحكام ما

---

(1) مصطفى سانو؛ **المصالح المرسلة**؛ **54**؛**55**.

(2) البقاعي؛ **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**؛ دار الكتاب الإسلامي؛ القاهرة؛ ط2/1413هـ. **1 /297**.

(3) ينظر التعريف عند: السعدي؛ **مباحث العلة في القياس**؛ ط1. 1406. 1986م؛ ص: **75**.

لم تعلم له علة ضابطة .و**الحاصل** في هذا الباب؛ أن المتأخرين من الباحثين الذين لم يدرسوا علم أصـــول الفقه؛ أو كانت لهم فيه إطلالات غير معمقة؛ حملوا تسمية القدامى للحكم التعبدي بأنه"غير معقـــول المعنى" على المعنى المعروف"المتداول" الذي يتبادر أول ما يتبادر إلى "مناقض العقل". وهـــذا المعـــنى وإن كان قال به بعض العلماء؛ فإنه ليس بالأصل الواضح ولا الطريق المتبع؛ بل إن العالم الواحد الذي يمكن أن يفهم من كلامه أن الحكم التعبدي هو ما ناقض العقل؛ هو نفسه يقر في أماكن أخرى أن "أحكـــام الله كلها مصالح وحكم وألطاف؛ حتى وإن خفيت"[1]

أما إذا أردنا أن نحلل الاعتبارات السابقة مفـــردة ومركبـــة؛ فإنـــه يتحصـــل لنـــا أن حمـــل مصطلح"معقول" على موافق العقل؛ ليكون مقابله"مخالف العقل أو مناقضه" لا يصح الاعتداد به اعتبارا للتقسيم شرعا وعقلا:

أما شرعا؛ فقد تبين بالاستقراء التام المفيد للعلم اليقيني؛ أن الشريعة موافقة للمعقول[2]. وأنَّا إذا أثبتنا أن بعض أحكام الشريعة مخالفة للعقول ومناقضة لأساسياتها نكون قد خالفنا النصوص ذاتها الـــتي كانت تنعى على المعاندين أنهم**﴿ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ﴾**[المائدة:58]؛ وأن من مقاصدها**﴿وَلِيَـــذَّكَّرَ أُولُـــوا الأَلْبَابِ﴾**[إبراهيم:52]. وسيأتي في المباحث التالية إن شاء الله مزيد تفصيل عن معقوليـــة الشـــريعة في أسلوبين؛ الأول للموالف يعتمد حجج النصوص؛ والآخر للمخالف يعتمد حجج العقول.

وأما عقلا؛ فلأن كل الأحكام التعبدية تندرج تحت دائرة "**الإمكان العقلي**" لأنه لا يترتب على كون الصبح ركعتين-مثلا- محال؛ ولا على كون عقوبة السرقة القطعَ مستحيلٌ. فيبقى الاعتبار الثاني؛ الذي يعني أن المعقول هو سهل التعقل؛ وأن غير المعقول"**هو صعب التعقل**" وهذا هو الحاصل حقيقـــة؛ فإن الأحكام التعبدية أحكام عالية الدقة «والأذهان الضعيفة تقصر عن درك المركبات»[3]

وأما المصطلح الثاني الذي هو "**المعنى**" فإننا إذا حملناه على العلة فإننا نكون بذلك قد جاوزنـــا القنطرة؛ لأن العلة إنما تضبط الحكمة؛ فإذا كانت الحكمة غير معلومة على وجه مقبول[4]، فكيف يمكن الحديث آنئذ عن علة ضابطة؛ وحتى الذين جوزوا التعليل بالحكمة؛ اشترطوا فيها أن تكون منضـــبطة في ذاتها؛ والحكم التعبدي هو«الحكم الذي لا تعلم حكمته على وجـــه التفصـــيل؛ وإن كانـــت تعلـــم

---

(1) وأبرز مثال على هذا العلمان: حجة الإسلام الغزالي[الإحياء؛ وشفاء الغليل]؛ وسلطان العلماء العز بن عبد السلام؛[في القواعد الكبرى والصغرى].

(2) **الموافقات**؛ **3/19**و **1**/4.

(3) أبو حامد الغزالي؛ **إحياء علوم الدين**؛**1/193**.

(4) لأن البعض قد يطرق للأحكام التعبدية بعض الحكم؛ غير أنها لا تصلح لربط الأحكام بها؛ وذلك لأن أغلب مسالك كشفها وهمية؛ بسبب طبيعة الأحكام التعبدية نفسها التي تستعصي على الإدراك اليقيني والتفصيلي.

إجمالا»[1]؛ وعليه فإن مصطلح المعنى إن كان يراد به الحكمة؛ فإنها الحكمة المفصلة الواضحة؛ التي تصلح أن تكون علة في ذاتها لوضوحها وانضباطها–وهي عزيزة في المعلل من الأحكام فكيف في التعبديات؟– أو تصلح أن يستخرج منها علة تضبطها؛ وإن كان يراد بالمعنى "العلة القياسية" فإن الأمر يكون أوضح؛ لأنه يستلزم الاحتمال الأول.

والأقرب أن المعنى الذي يقصده العلماء من مصطلح "المعنى" إنما هو العلة القياسية؛ قال الشـيخ عبد الله دراز رحمه الله معلقا على تعريف الشاطبي للحكم التعبدي :«ومعنى **التعبد عندهم:أنـه مـا لا يعقل معناه على الخصوص**»[2]؛ قال:«**أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة الـتي يصـح أن تكون أساسا للقياس**»[3]؛ وأمارة ذلك أن اهتمام الأصوليون كان منصبا على القياس والضبط؛ أكثـر منه على الحِكَمِ والمقاصد.

وفي ختام تحليل هذا الاعتبار؛ الذي هو لباب اللباب والأساس في هذا الباب؛ يمكننا أن نقـول: إنه تقسيم للأحكام من حيث سهولةِ تعقل العلة القياسية أو صعوبته. ويَرِدُ على هذا التقسيم ما يلي:

1–أنه تقسيم باعتبار اللازم لا باعتبار الذات؛ ومعنى ذلك أن الحكم التعبدي **من لوازمه** عـدم إدراك الحكمة على وجه التفصيل. وبالتالي عدم إدراك العلة على وجه القطع؛ ولكن ما هو الحكـم التعبـدي ذاتاً؟ أي ما الذي جعله غير قابل للتعقل التفصيلي؟ لأن تحديد طبيعة الحكم كفيلة بإعطاء تعريف لـه لا للوازمه.

2–أنه اعتبار يهتم بعملية القياس أكثر مما يهتم بالحكم والمصالح؛ وهذا وإن أدى دوره في زمن مضـى فإن التحدي اليوم يفترض اتجاها آخر؛ إذ صار الحديث عن معقولية الدين كله .

3–أنه يلزم من هذا الاعتبار أن تكون الأحكام التعبدية أحكاما قابلة للتغير مـع مـرور الوقـت؛ لأن الاعتبار قائم على سهولة التعقل وصعوبته؛ وما هو صعب اليوم فإنه سيكون سهلا غدا؛ مما يجعل وصف التعبد وصفا **عارضا نسبيا**. وهذا المآل من الخطورة بمكان أنه يجعل جميع الثوابت متغيرات.

وأظن أن هذه الملاحظات كلها تحتم علينا البحث في مستوى أعمق من لوازم الحكم التعبـدي؛ حتى نصل إلى حقيقته؛ وهو ما سيحاول البحث الوصول إليه من خلال تحليل الاعتبارات الباقية.

---

(1) **الموافقات؛2/239.**

(2) المصدر نفسه:**2/241**

(3) المصدر نفسه. في الهامش.

- **ثانيا: الاعتبار الثاني:وجود الحكمة و المصلحة من عدمه:**

وهذا الاعتبار يكون فيه "الحكم المعلل" هو الحكم المتضمن لمصلحة المكلف؛ بينما يعد تعبديا ما لم يتضمن حكمة ولا مصلحة إلا الامتثال للأمر؛ فيكون حكما يتدرب فيه المكلف على الامتثال والطاعة مخالفا لهواه ومتبعا لمولاه؛ قال الغزالي معبرا عن هذا المعنى :«بل واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو **تعبد محض**؛ لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه؛ وذلك كرمي الجمرات مثلا؛ إذ لا حظ للجمرة في وصول الحصى إليها. فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل؛ ليظهر العبد رقه وعبوديته بفعل ما لا يعقل له معنى؛ لأن ما يعقل معناه فقد يساعده الطبع عليه؛ ويدعوه إليه؛ فلا يظهر به خلوص الرق والعبودية؛ إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط؛ لا لمعنى آخر. وأكثر أعمال الحج كذلك؛ ولذلك قال ﷺ في إحرامه:«**لبيك بحجة حقا تعبدا ورقا**»[1] تنبيها على أن ذلك إظهار للعبودية بالانقياد لمجرد الأمر وامتثاله كما أمر؛ من غير استئناس العقل منه بما يميل إليه ويحث عليه.»[2]

وعليه فإنه يمكن تسمية الحكم التعبدي في هذا الاعتبار ب:"**الحكم التدريبي**" وهو ما ذكره العز بن عبد السلام كاحتمال ممكن عقلا؛ قال:« **ويجوز** أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية.»[3]

وخلاصة ما يمكن أن يقال في هذا الاعتبار: أننا إذا سلمنا جدلا بأن الأحكام التعبدية لا تتضمن مصالح غير مصلحة التدريب على الطاعة-وأَعْظِمْ بها من مصلحة- فإننا قد ناقضنا أنفسنا لما أثبتنا حكمة عالية في الوقت الذي نريد فيه إنكار أي حكمة. غير أن هذا المسلك وإن كان يمكن أن يدافع عنه أصحابه في تعبديات العبادات من صلاة وصيام وحج؛ فكيف يقولون في تعبديات العادات التي هي إلى حق العبد أقرب منها إلى حق الله؟ بل ليس في حق الله فيها إلا مجرد إخلاص النية-استحبابا في أغلب الأحيان-؛ وذلك كالأنكحة والطلاق والمواريث والحدود. إذ علاقتها بمصالح العباد واضحة جلية؛ فهل هذه الحدود أيضا لمجرد اختبار طاعة المكلفين! إلا أن لهذا الاعتبار علاقة بالاعتبار الأول؛ وهي أن الإنسان إذا لم يستطع درك شيء بعقله؛ بأن صعب عليه مدخله ومخرجه؛ لا يتهم عقله بالتقصير وإنما يتهم الموضوع بالقصور؛ ومعلوم لدى الجميع أن«عدم الوجدان؛ لا يعني عدم الوجود»[4] فتبين أن هذا

---

(1) قال العراقي:«أخرجه البزار والدار قطني في العلل من حديث أنس»**إحياء علوم الدين**؛ **1/193**. **كنز العمال**:**5/149**.

(2) أبو حامد الغزالي؛ **إحياء علوم الدين**؛**1**؛**193**.

(3) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛**1/18**.

(4) عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني؛ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**؛دار القلم؛ بيروت؛**ص**:**351**.

لا يصلح اعتبارا للتقسيم لأنه غير صحيح في ذاته؛ ومتناقض مع مسلماته؛ وغير مطرد في جميع أبواب التعبديات؛ هذا زيادة أنه لم يحدد طبيعة الحكم التعبدي الحقيقي؛ الذي غاية ما يمكن أن يؤول إليه هذا المسلك في التقسيم إنما هو صعوبة إدراك الحكمة الحقيقية للحكم؛ وهذا ما أثبتنا عدم صلوحيته[1] في الفقرة السابقة.

- **ثالثا:الاعتبار الثالث:التقـييد و الإطـلاق.**

قال الشاطبي مبينا هذا الاعتبار؛ جاعلا منه ضابطا لتقسيم الأحكام إلى [معللة/معقولة المعنى؛ وتعبدية/غير معقولة المعنى] في بداية الجزء المخصص للأدلة على وجه الإجمال؛ قال-رحمه الله-:

«كل دليل شرعي ثبت في الكتاب **مطلقا غير مقيد**؛ و لم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى **معنى معقول**؛ وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها **مقيدا غير مطلق**؛ وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى **معنى تعبدي**؛ لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره. إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها؛ فضلا عن كيفياتها؛ وكذلك في العوارض الطارئة عليها. لأنها من جنسها وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية.»[2]

ويَرِد على هذا التقسيم؛ الذي يعد من أدقها وأهمها خاصة في التعامل مع البدع؛ لأنها-كما سيأتي-تأخذ من الحكم التعبدي هذه الصفة بالخصوص وهي التقدير والضبط؛ جنسا وقدرا وزمانا ومكانا وهيأة- يرد عليه أنه ليس كل ما حدده الشارع يكون حكما تعبديا؛ خاصة فيما خرج مخرج العد؛ كأحاديث«**ثلاث من كن فيه**»أو«**ثلاثة لا ينظر الله إليهم**» أو«**سبعة يظلهم الله**»؛ أو كان متعلقا بعرف زمن التتريل؛ككثير من الأحاديث المتعلقة بعاديات الحياة؛ أو المعاملات المالية؛ أو حتى السياسية التي ارتبطت بظروف معينة بنيت عليها تلك التحديدات والتقييدات؛ فيؤول بنا اعتبار التقييد والضبط معيارا -وإن كان دقيقا نوعا ما- إلى الوقوع في التأسي الحرفي وتجاوز العلل والمصالح الحقيقية التي بني عليها الخطاب وقصدها ابتداءً؛ وبخاصة فيما تعلق بعاديات الحياة.كما أن التقييد والضبط إنما هو لازم من لوازم التعبدي وليس تعبيرا عن طبيعته الذاتية التي تفرقه عن سائر الأحكام المعللة؛ المطلقة.

---

(1) يفرق البحث بين "**الصلاحية**" التي لها علاقة **بالصحة** المنطقية العلمية؛و"**الصلوحية**" التي لها علاقة ب**الفعالية**؛ وذلك أن طبيعة التحدي الحضاري الحالي جعل التقسيم الأصولي القديم؛ الذي كان يقسم الأحكام إلى تعبدية ومعللة من خلال القابلية للقياس ؛ وإن كان صحيحا في ذاته؛ فإنه غير كاف في هذه الأيام؛ لأن المطلوب هو تحديد حقيقة الحكم التعبدي وليس لوازمه. وعدم جواز القياس من اللوازم.

(2) **الموافقات؛3/22**.

- **رابعا: الاعتبار الرابع: الثبات والتغير.**

وفي هذا الاعتبار؛ يكون الحكم التعبدي مرادفا للحكم الثابت؛ كما أن الحكم المتغير هو الحكم المعلل. والثبات الذي هو من خصائص التعبدي ولازم من لوازمه يبقى مرافقا له حتى لو تبينت الحكمة والمصلحة منه؛ قال بديع الزمان النورسي في رسائل النور موضحا هذا المنحى المهم:

« يطلق على قسم من المسائل الشرعية اسم "المسائل التعبدية". هذا القسم لا يرتبط بمحاكمات عقلية، ويُفعل كما أمر، إذ إن علّته هو الأمر الإلهي. ويعبّر عن القسم الآخر ب"معقول المعنى" أي أن له حكمة ومصلحة، صارت مرجّحة لتشريع ذلك الحكم. ولكن ليست سبباً ولا علة. لأن العلّة الحقيقية هي الأمر والنهي الإلهي. فالقسم التعبدي من الشعائر لا تغيّره الحكمة والمصلحة قطعاً، لأن جهة التعبّد فيه هي التي تترجح، لذا لا يمكن أن يُتدخل فيه أو يمس بشيء، حتى لو وجدت مائة ألف مصلحة وحكمة، فلا يمكن أن تغيّر منها شيئا. وكذلك لا يمكن أن يقال: إن فوائد الشعائر؛ هي المصالح المعلومة وحدها. فهذا مفهوم خطأ، بل إن تلك المصالح المعلومة، ربما هي فائدة واحدة من بين حكمها الكثيرة. **فمثلاً**: لو قال أحدهم: إن الحكمة من الأذان هي دعوة المسلمين إلى الصلاة، فإذاً يكفي –بهذه الحالة– إطلاق طلقة من بندقية! ولا يعرف ذلك الأبله أن دعوة المسلمين هي مصلحة واحدة من بين ألوف المصالح في الأذان. حتى لو أعطى ذلك الصوت تلك المصلحة؛ فانه لا يسدّ مسدّ الأذان الذي هو وسيلة لإعلان التوحيد الذي هو النتيجة العظمى لخلق العالم، وخلق نوع البشر. وواسطة لإظهار العبودية إزاء الربوبية الإلهية باسم الناس في تلك البلدة؛ أو باسم البشرية قاطبة»[1]

وقل من العلماء والباحثين من التفت إلى هذا الملحظ في الحكم التعبدي؛ إذ يظن الكثير أن مجرد اقتراح بعض الحكم والعلل للحكم التعبدي يخرجه من دائرة التعبد إلى دائرة التعليل؛ وهو في الحقيقة وهم من الأوهام؛ فإذا قلنا إن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؛ لعلة التيسير ورفع المشقة؛ وقد يذكر الأطباء بعض الحكم الطبية؛ ويذكر علماء النفس بعض الحكم النفسية؛ غير أن هذا كله لا يخرج هذه المسألة من دائرة التعبد؛ لأنه لو لم يرد الشارع بإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض لم يكن لأحد من العلماء قديما وحديثا أن يسقطها عنها بحجة التيسير.

ولكن هذا الاعتبار يجعل **"كل حكم ثابت حكما تعبديا"**؛ وهذا وإن صح في قولنا: **"كل حكم تعبدي فهو حكم ثابت"** فلا يصح في الأولى؛ لأننا نجد جملة حسنة من الأحكام الثوابت غير أنها ليست تعبدية؛ كأحكام العقائد مثلا؛ أو إباحة البيع وحرمة الغش والغرر والظلم؛ وكل ثوابت الأوامر

(1) بديع الزمان النورسي؛ **رسائل النور**: **المكتوب التاسع والعشرون ص:511-512.**

والنواهي. مما يجعل هذا الضابط يصلح لبيان لازم أساسي للأحكام التعبدية وهو الثبات؛ غير أنه ليس بالمعيار الصالح لتفريق الأحكام إلى معللة وتعبدية.

- **خامسا: الاعتبار الخامس: القدرة على الاهتداء إلى الحكم والعجز عنه.**

وهذا يعني أن الأحكام التي يستطيع المكلف الوصول إليها بجهده الخاص فهي أحكام معللة معقولة المعنى؛ أما الأحكام التي لا يستطيع الوصول إليها بعقله–القاصر–وجهده–الناقص–؛ فهي التعبدية. قال الشاطبي أثناء ذكره لضابط التقييد والضبط؛ وكونه علامة على تعبدية الحكم أو تعليله: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد؛ و لم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى **معنى معقول؛ وكل إلى نظر المكلف**. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها **مقيدا غير مطلق**؛ وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى **معنى تعبدي؛ لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره**. إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها؛ فضلا عن كيفياتها؛ وكذلك في العوارض الطارئة عليها. لأنها من جنسها وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية.»[1]

وهذا الاعتبار – في نظر البحث– أقرب الاعتبارات التي لامست حقيقة الحكم التعبدي؛ من جهة أن الإنسان لا يستطيع الوصول إليه؛ فيتكرم الله ببيان هذه الأحكام؛ وهذا الاعتبار يعد أصلا لما بعده من اللوازم من مثل عدم القدرة على إدراك المعنى التفصيلي والحكمة الجزئية؛ التي تعد أساسا لعملية القياس؛ مما يؤيد أن الاعتبار الأشهر في تقسيم الأحكام إلى تعبدية ومعللة ما هو إلا أثر من آثار هذه الحقيقة الأساسية؛ وهي أن الحكم التعبدي هو ما يعجز العقل الإنساني أن يصل إليه.

يرد على هذا الاعتبار؛ على دقته؛ شيء واحد فقط؛ وهو أن ما يعجز العقل الإنساني عن الوصول إليه أشياء كثيرة من الغيب الحقيقي والغيب النسبي؛ وفيه ما يهمه ويحتاجه؛ وفيه ما لا يهمه ولا يحتاجه. فجعل مجرد العجز عن الوصول اعتبارا غير كاف.

- **سادسا: الاعتبار السادس: القدرة على التعليل والعجز عنه.**

وهذا اعتبار من يجعل الأصل في الأحكام التعليل الأصولي وجواز القياس إلا أن يتعذر عليه؛ فحينئذ يقول:إن الحكم التعبدي؛ فالتعبدي عنده هو حكم عجز المجتهد عن تعليله؛ إلى حين يأتي عليه التعليل؛ وهذا ما أشار إليه الخرشي[2] لما قال:«**وَالتَّعَبُّدُ**: هُوَ الَّذِي لَمْ تُعْرَفْ عِلَّتُهُ(...)وظَاهِرُ كَلامِ ابْنِ

---

(1) الموافقات؛22/3.

(2) هو:محمد بن عبد الله الخرشي أو الخراشي، البحيري، المصري، المالكي (أبو عبد الله) فقيه، أصولي، متكلم، محدث، نحوي أول

رُشْدٍ أَنَّ التَّعَبُّدَاتِ[هي]: الأحْكَامُ الَّتِي لا عِلَّةَ لَهَا بِحَالٍ[وقد مر معنا هذا الاعتبار]؛ وَهُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ؛ وَأَمَّا عَلَى **قَوْلِ أَكْثَرِ** الأصُولِيِّينَ فَهِيَ **الأحْكَامُ الَّتِي لَمْ يَقُمْ عَلَى إدْرَاكِ عِلَّتِهَا دَلِيلٌ** لا الَّتِي لا عِلَّةَ لَهَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ. بَلْ كُلُّ حُكْمٍ لَهُ عِلَّةٌ فِي نَفْسِ الأَمْرِ ارْتَبَطَ بِهَا شَرْعًا تَفَضُّلاً لا عَقْلاً وَلا وُجُوبًا»[1].

بل إن ابن رشد ذهب أبعد من هذا لما قرر أن الفقهاء إذا ضاقت عليهم السبل وعجزوا عن تبرير أقوالهم قالوا بالتعبد؛ أي أنه "حكم تهربي"؛ وهذه المسألة من بداية المجتهد:

« **الباب الرابع**: في الشئ الذي تزال به[النجاسة](...) **وسبب اختلافهم**: في إزالة النجاسة بما عدا الماء فيما عدا المخرجين هو: هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو إتلاف عينها فقط؟ فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها. أم للماء في ذلك **مزيد خصوص** ليس بغير الماء؟ فمن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص، قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة، ومن رأى أن الماء في ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا في موضع الرخصة فقط، وهو المخرجان.»

ثم قال:«ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء لجأوا في ذلك إلى أنها **عبادة-يقصد حكما تعبديا-**، إذ **لم يقدروا** أن يعطوا ذلك سببا معقولا، حتى أنهم سلموا أن الماء، لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكمي.

وطال الخطب، والبينهم: هل إزالة النجاسة بالماء عبادة، أو معنى معقول خلفا عن سلف؟ واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات، ليست في غيره، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين، وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء، لإذهاب عين النجاسة، بل قد يذهب العين ويبقى الحكم، فباعدوا المقصد،

وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة، ليست طهارة حكمية أعني شرعية، ولذلك لم تحتج إلى نية، ولو راموا الانفصال عنهم بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس، وقلعها من الثياب، والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب، لكان قولا جيدا، وغيره بعيد بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء».

=من تولى تولى مشيخة الأزهر .توفي بالقاهرة: في ذي الحجة من سنة 1101هـــ ؛من مؤلفاته: فتح الجليل على مختصر العلامة خليل في فروع الفقه المالكي.ينظر ترجمته :المرادي؛ **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر.23/4**. **معجم المؤلفين:278/9.**

(1)محمد الخرشي؛ **شرح مختصر خليل؛ دار الفكر؛ بيروت؛ دط؛دت.135/2.**

ثم قال–وهنا الشاهد– متابعا ومعلقاً:«ولو كانوا قالوا هذا؛ لكانوا قد قالوا في ذلك قولا هو أدخل في مذهب الفقه الجاري على المعاني، **وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة–أي تعبد– إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع** »[1]

وهذا الكلام على خطورته؛ يجعل من الأحكام التعبدية أحكاما نسبية التعبد قابلة للتغيير؛ مما يصيب الحكم التعبدي في أخص خصائصه وهو الثبات.

وإلى هنا نكون قد أهينا تحليل كل الاعتبارات التي اعتمدت في تقسيم الأحكام إلى تعبدية ومعللة؛ وهي بين مقارب ومباعد ومقاطع؛ وقد ظهر أن أقرب هذه الاعتبارات إلى حقيقة الحكم التعبدي هو اعتبار القدرة على الوصول إلى الحكم من العجز عنه؛ لأن كل الاعتبارات الأخرى تصير لازمة من لوازمه؛ والبحث الآن سيقدم اقتراحا يحاول ملامسة حقيقة الحكم التعبدي الذي سيكون اعتبار التقسيم بعد حين.

الفرع الثاني: تقــــديم الاختيــــار.

سيحاول البحث أن يقدم صورة **ثلاثية** الأبعاد للحكم التعبدي؛ البعد **الأول** منها يركز على **حقيقته** التي تفرقه وتميزه عن سائر الأحكام. والبعد **الثاني** يركز على **علامته** التي تسمه وتدل عليه حتى يسهل الوصول إليه. والبعد **الثالث** يهتم **بلازمه** أو لوازمه التي تترب عليه.

- **أولا: حقيـــقة الحـــــــكم التعبدي.**

قال أبو حامد الغزالي في الإحياء لما أراد أن يعرف حقيقة الخلق:«اعلم أن الناس قد تكلموا في حقيقة حسن الخلق؛ وأنه ما هو **وما تعرضوا لحقيقته وإنما تعرضوا لثمرته**؛ ثم لم يستوعبوا جميع ثمراته, بل ذكر كل واحد من ثمراته ما خطر له وما كان حاضرا في ذهنه؛ ولم يصرفوا العناية إلى ذكر حده وحقيقته المحيطة بجميع ثمراته على التفصيل والاستيعاب... **وكشف الغطاء عن الحقيقة أولى من نقل الأقاويل المختلفة** »[2] وهذا الذي حصل في تعريفهم للخلق؛ هو نفسه الحاصل معنا في تعريف الحكم التعبدي؛ إذ أغلب التعريفات عنيت بلوازمه وآثاره وصفاته دون حقيقته الذاتية. وقد ذكرنا من قبل أن حقيقة الحكم التعبدي ترجع أساسا إلى عجز المكلف عن الوصول إلى الحكم؛ في حين أنه يستطيع الوصول إلى الأحكام المعللة؛ فإن القضاء في كل العالم كان سينهى القاضي أن يقضي في حالات التشويش بمختلف أنواعها؛ لأن حكمة مقاربة الحقيقة وإصابة كبد العدل لا تتحقق مع التشويش وهو

---

(1) ابن رشد؛ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**؛ دار الفكر؛بيروت. دط.2001م.**73/1**.

(2) **إحياء علوم الدين؛ 53/3** .

أمر معقول مفهوم. ولكن من الذي كان سيصل إلى أن رمضان هو الشهر الذي يجب أن تقع فيه عبادة يقال لها: الصيام؛ بكيفيتها المخصوصة؛ وبشروطها المعروفة؟؟.

غير أن العجز وحده ليس بالشرط الكافي لتعبدية الحكم؛ وإلا أين المزية؟؛ وهنا يأتي القيد الأساسي؛ وهو:**الحاجة الماسة مع العجز التام**. فالأحكام التعبدية هي أحكام يحتاجها المكلف حاجة ماسة بحيث لا تستقيم حياته بدونها؛ ثم هو مع ذلك عاجز عن شيئين فيها:

1–عاجز عن الوصول إليها ابتداءً.

2–عاجز عن الإلزام بها إن وصل إليها.

1–العجز عن الوصول:

أما عجزه عن الوصول إليها فله درجتان: **الأولى: في العبادات**؛ إذ هو عاجز عن الوصول إليها **جملة وتفصيلا**؛ أي أصولا وفروعا. قال الشاطبي:«إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها؛ فضلا عن كيفياتها؛ وكذلك في العوارض الطارئة عليها. لأنها من جنسها»[1]؛ ولا يقال إن أهل الأديان الوضعية قد جعلوا في أديانهم صلاة وصياما وحجا وذكرا؛ وهو قاسم يكاد يكون مشتركا بين الأديان كلها؛ ويجاب عنه بأنها تقليد للأديان السماوية أو امتداد لها؛ ويزعم البعض أن أعمال الحج من عادات الجاهلية؛ و لم ينتبهوا إلى احتمال–على الأقل– أنها امتداد لدين إبراهيم عليه السلام؛ وهو ما نبه عليه الشاطبي بقوله:«ومن ههنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية والقسامة والاجتماع يوم العُروبة؛ وهي الجمعة للوعظ والتذكير؛ والقراض وكسوة الكعبة وأشباه ذلك؛ مما كان عند أهل الجاهلية محمودا؛ وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول؛ وهي كثيرة؛ **وإنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام**»[2].فتبين بهذا أن العقل البشري معزول جملة وتفصيلا عن حقائق العبادات؛ فإن ظهر أنه بإمكانه الوصول؛ فإنه يقوم بالتقليد لا أكثر ولا أقل؛ وبخاصة وأن الرسل قد رافقوا البشرية من البداية؛ فتعليماتهم تبقى سارية المفعول حتى وإن أغفل مصدرها.[3]

---

(1) **الموافقات**؛**3**/22.

(2) **الموافقات**؛**2**؛**257**.مصدر سابق. هذا ما يقوله المنصفون؛ أما علماء "الأنثربولوجيا" فإنهم بزعمهم قد اكتشفوا أن الحج إن هو إلا امتداد لأعمال الجاهلية؛ و لم يطرحوا السؤال: من أين جاء أهل الجاهلية بهذه الأعمال؟.

(3) وهو ما نبه عليه الفيلسوف المغربي **"طه عبد الرحمن"** لما أثبت أن أصول القيم العلمانية التي تزعم انفصالها عن الدين؛ تمتد إلى حقائق دينية؛ كما في أصل المواطنة؛ التي أرجأها إلى قيمة الأخوة في الدين؛ وكذا قيمة التضامن التي أصلها ديني بحت وهو التعاون. ينظر طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**. و **روح الحداثة**.المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء المغرب.2006م.

وتتمثل الحاجة الماسة للعبادة "الشعائرية" بالنسبة إلى المكلف؛ في **أنها تؤدي دور الحماية والوقاية من أخطر الأمراض التي تحول دون تحقيق الإنسان لوظيفته الوجودية؛** فالصلاة لتذكيره بهذه الوظيفة ويعينها في هذه الوظيفة مطلق الذكر؛ والصيام لتدريب عضلة الإرادة التي هي الأمانة؛ والزكاة لتحريره من عبودية الدنيا وسجن الشح؛ وأما الحج فهو التمثيل المادي لجميع حقائق الدين وعقائده وجمع لأهله. ولهذا فإن هذه العبادات لم يخل منها دين سماوي قط.

وأما عجزه الثاني: فهو في **العادات؛** وقد زعم البعض أن العقل يستطيع درك الحقيقة فيها دون هداية السماء؛ وهو ما يكذبه الحاضر والماضي؛ إذ ما الذي جعل عقلاء القرن الحادي والعشرين يستسيغون فكرة "الفيتو"التي إن لم تكن عين الظلم فهي مخه؟ ومما الذي جعلهم يقننون الربا والفواحش ما ظهر منها وما بطن؛ لعل آخرها الاعتراف بالشذوذ والزواج المثلي؛ والعشرات من المهالك التي هي من باب العادات الصراح؛ وأما الماضي فإن الثابت أن الأمم قد تجرأت على الظلم فتزوجت بعض الحضارات المحارم وقتلت الأخرى الأولاد من إملاق؛ وحرمت البعض الحقوق من ميراث وغيره؛ مما يصعب عده؛ حتى جاءت هدايات السماء **لتبين للناس وجه الحق والعدل فيها**(1).وهو ما نبه إليه شيخ علماء المقاصد الأندلسي الشاطبي بقوله:«ومنها أن بعض الناس[يقصد العز بن عبد السلام] قال:«إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع؛ وأما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات» قال:«ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد؛ راجحها من مرجوحها؛ فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك؛ إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها»(2)

قال الشاطبي:«هذا قوله. وفيه بحسب ما تقدم نظر؛ أما أن ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال. وأما ما قال في الدنيوية؛ فليس كما قال من كل وجه؛ بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة؛ وخروجهم عن **مقتضى العدل فى الأحكام**. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة؛ وذلك لم يكن؛ وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا؛ وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة؛ وقد بث في ذلك من التصرفات وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه."**فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها**

(1) ينظر كتاب: أبو الحسن الندوي؛ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** دار ابن كثير؛دمشق؛2001م؛ذكر فيه طرفا من هذه المعاني.

(2) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛ص:**8/1.**

على التفصيل؛ اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه»[1] . وقال في موضع آخر؛ مبينا أن المكلف عاجز عن الوصول إلى العبادات جملة وتفصيلا؛ أما العادات فهو عاجز عن الوصول إلى تفصيلاتها التي تحقق العدل والحق؛ قال:« أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات؛ واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم؛ وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم؛ سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ **إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل**؛ فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق؛ فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات »[2].

وتظهر الحاجة الماسة للتفصيلات التي يأتي بها الوحي في أبواب العادات؛ أنها **تضمن** شيئين: **الأول:** تحقيق العدل والإنصاف الذي هو المقصد الأساس؛ وهذا في ما يدق على الفهم البشري في وضع بعض الفروقات بين ما هو متشابه في الظاهر ومختلف في الباطن. وما زال البشر إلى الآن يخلطون بين العدل والمساواة؛ وبين المساواة والتساوي. رغم أن المساواة لا تحقق العدل في كل الأحوال؛ وأحسن مثال على هذا مسائل الميراث. وكذلك فإن المساواة لا تعني التساوي دائما وأحسن مثال على هذا قضية المساواة بين المرأة والرجل. وهذه الفروق الدقيقة لو لم يأت بها الشارع الحكيم لم يستطع الوصول إليها أذكى الناس؛ فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ وهو الخليفة الملهم الحكيم الفطن؛ يروى عنه سعيد بن المسيب:« أن عمر جعل في الإبهام خمسة عشر وفى البنصر تسعًا، وفى الخنصر ستًا، وفى السبابة والوسطى عشرًا عشرًا، حتى وجد في كتاب الديات عند آل عمرو بن حزم: أن النبي ﷺ قال: الأصابع كلها سواء، فأخذ به وترك قوله الأول » .والمهم في الرواية أن عمر بن الخطاب مع علمه الغزير ونظره الحكيم الثاقب لم يستطع الوصول إلى أصل التسوية بين دية الأصابع؛ وهو ما استغربه أحدهم؛ فقد "ذكر ابن المنذر عن الشعبى قال: كنت جالسًا مع شريح؛ إذا أتاه رجل فقال: أخبرني عن دية الأصابع، فقال: في كل أصبع عشرًا من الإبل. قال: سبحان الله، أسواءٌ هي؟ يعنى الإبهام والخنصر، قال: ويحك إن السنة منعت قياسكم، اتبع ولا تبتدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالسنن...» [3].**والأمر الثاني** الذي يضمنه هذا التحديد لتفاصيل العدل في العادات؛ هو **ضمان الالتزام**؛ لأن التحديد لم يأت عن اجتهاد بشر؛ وإنما من عند الله؛ وهذه **الجهة المقدسة** هي التي تضمن امتثالا ذاتيا رضائيا من المكلفين **الموقنين**

(1) **الموافقات**؛**37/2**.

(2) المصدر نفسه؛**307/2**.

(3) ينظر: **شرح ابن بطال** على البخاري؛ مكتبة الرشد؛ الرياض1423هـ؛ 2003م.ط2؛تح:أبو تميم ياسر بن إبراهيم.**525/8**. والمباركفوري أبو العلا ؛ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**؛ ؛دار الكتب العلمية ؛بيروت. **540/4**.

برحمة الشارع وحكمته وعدله؛ أما سبب هذا التحديد فهو الذي سيتبن في الفصل الخاص بالتحقيقات عند الحديث عن دواعي ثبات الأحكام التعبدية.

2-العجز عن الإلزام:

كان هذا كله في بيان حقيقة عجز الإنسان عن الوصول إلى الأحكام التعبدية؛ مع حاجته الماسة لها؛ غير أن البعض قد يتوصل إلى بعض التفاصيل(1)؛ لكن وصوله إلى هذه التحديدات لن تجعل منها قربة لازمة الفعل في العبادات؛ ولا حدا واجب الاتباع في العادات. بل العكس أقرب إلى الصواب. فلو أن الشارع الحكيم أمرنا بمطلق الصلاة وبين نبيه الكريم أن للمكلف أن يؤدي الصلاة كيف شاء ومتى شاء؛ ثم جاء بحث الدكتور أبو القاسم حاج حمد-رحمه الله- في تبرير الركعات والأوقات؛ بربطها بقانوني الشفع والوتر والليل والنهار؛ أكان يجب على المسلمين في أقاصي الأرض أن يصلوا باجتهاد الدكتور؛ أم أن قوله هذا كان سيعد رأيا من الآراء إن بسطه؛ وبدعة من البدع إن حاول الإلزام به(2)؟ ومثل هذا الكلام يقال في كل التقصيدات والتعليلات التي قام بها العلماء القدامى والمحدثون من أمثال ابن القيم والغزالي والدهلوي وغيرهم؛ فإن كلامهم ذاك إنما جاء تبريرا بعد ورود الشرع به؛ فلو اهتدى أحدهم إلى بعض تلك المعاني لما جاز له إلزام الناس بفهمه؛ لأنها كالتبرير للغات الشاذة في اللغة العربية؛ وهو ما نبه إليه الشاطبي في مقدماته بقوله أثناء التفريق بين مراتب العلم؛ فعد من ملح العلم:«الحِكَم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات (...)مما لا تهتدي العقول إليه بوجه؛ ولا تطور نحوه. فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكما؛ يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه؛ ولا مبني عليه عمل؛ **بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ**"(3)

❖ التعريف المقترح بحسب حقيقة الحكم التعبدي:

وبناء على ما سبق يمكننا أن نعرف الحكم التعبدي باعتبار ذاته الحقيقية التي تبين قيمته؛ بأنه:«**الحكم الذي يحتاجه المكلف حاجة ماسة؛ ولا يستطيع الوصول إليه بعقله لو وكل إليه؛ تأصيلا وتفصـــيلا في العبادات؛ وتفصـــيلا في العادات؛ ولا يمكنه إلـــــزام غيره به إن وصل إليـــه**».

(1) وهو أمر نظري فقط؛ إذ لم يصل أحد إلى القول بأحد تفاصيل تعبدات العبادات ولا العادات؛ لأنها وببساطة في دائرة الممكن في جنسها؛ كالركعات مثلا لا يترتب أي مسحيل عقلي على كونها بعدد دون غيره؛ وعليه فتوصل إنسان إلى أعدادها دون سابق معرفة من قبيل المستحيل عادة. وكل من تحدث في تعليل التعبدات في القديم والحديث إنما كان يقوم بعملية التبرير التي تجعل الأحكام أقرب إلى التعقل ولكن بشيء من التجوز.

(2) أبو القاسم حاج حمد؛ **العالمية الإسلامية الثانية**؛ دار ابن حزم؛ بيروت؛ ط2؛ 1996م.**360/2.**

(3) **الموافقات**؛**80/1.**

وشرح هذا التعريف قد مر في الفقرات السابقة؛ ويبقى أن نبين القيمة المضافة التي يقدمها هذا التعريف دون سواه من التعريفات السالفة الذكر؛ فنقول وبالله التوفيق:إن هذا التعريف يبين حقيقة الحكم التعبدي؛ مظهرا أن الأصل في الأحكام التعبدية أنها أحكام تتجلى فيها رحمة الله بعباده تجليا واضحا؛ لأن الهداية التي تتضمنها هداية مُبَيَّنَةٌ مفصلة واضحة؛ فهي إذن هداية زائدة على مطلق هداية الدين؛ وتظهر أهمية هذه الرحمة أن هذه الأحكام يحتاجها المكلف حاجة ماسة؛ إن في إحسانه لعلاقته بالله التي هي سبيله الوحيدة للتزكية والارتقاء؛ أو في إحسان علاقته بالخلق؛ التي هي مظهر العلاقة الأولى. وبذلك يزول-نظريا-أي احتمال لوجود علاقة إكراهية قهرية من وراء هذه الأحكام التي نظر إليها على أساس أنها أحكام **"تذليـــلية"** في حين هي أحكام مغرقة في الرحمة واللطف؛ أي أنها أحكام **"تدليـــلية"**.

وإذا كان الجزء الأول من التعريف مظهرا لرحمة الله بعباده؛ من خلال بيان ما هم عاجزون عجزا مطلقا عن الوصول إليه؛ على الرغم من حاجتهم الماسة إليه. فإن الجزء الأخير منه ؛ وهو عجز إلزام[1] الغير في حالة الوصول إلى هذه التفاصيل؛ يظهر تكريم الله لعباده من خلال **تحرير الإنسان** من تسلط إنسان آخر عليه؛ وذلك أن تشريع العبادة التي هي عملية تقرب من العبد إلى ربه؛ ليست في مقدور العبد ولا في دائرة وسعه؛ فإذا تكلم فيها فهذا يعني أنه تكلم بغير عِلم؛ وتصرف في غير مِلك. فإن ألزم إنسانا آخر مثله بما اخترعه هو من طريق تعبد؛ فقد مارس عليه نوعا من الاستعباد والتحكم. وهذا النوع من الاستعباد هو الذي حرر الله منه عباده لما تولى بنفسه بيان الطرق الموصلة إليه.

هذا في العبادات؛ أما في العادات؛ فإنها لتعلقها بمصالح الإنسان المادية الدنيوية؛ بخاصة الأموال والأنفس والأعراض؛ فإن الإنسان لا يؤتمن عليها حتى يصيبها بجهله وظلمه:**﴿ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب:72]**؛ فتتدخل الرحمة الإلهية لتبين **وجه الحكمة والعدل** في هذه الأبواب الحساسة؛ وتحمي الإنسان من جهله وظلمه.

ثانيـــا: علامة الحـــــــــــــكم التعبدي.

من الإيرادات المتكررة على الاعتبارات السابقة؛ كون الاعتبار من لوازم الحكم التعبدي لا من حقيقته؛ وغرض هذا الفرع أن يبين الأمر الذي يكون علامة على الحكم التعبدي؛ أي مظنة تعبدية الحكم؛ والمختار أن **الضبط والتقييد** هما علامة الحكم التعبدي؛ دون سواهما؛ كالثبات؛ وصعوبة تعقل

---

(1) العجز عن الإلزام؛ عجز شرعي لا عقلي ولا واقعي؛ بمعنى أنه لا يجوز للمكلف تشريع تعبدي وإلزام غيره به لأن هذا يعد ابتداعا؛ أما في الواقع فهو واقع دائما؛ كما فعل "عمرو بن لحي" بدين الحنيفية لما جلب الأصنام وسيب السوائب ؛ وتصرف في أطعمة الناس فاتبعته قريش على ذلك.ينظر: ابن هشام؛ **السيرة النبوية**؛تح: طه عبد الرؤوف سعد.دار الجيل.1411هـــ.**201/1.**

الحكم والعلل؛ وعدم جواز القياس والزيادة والإنقاص والتبديل. لأن كل تلك الأمور **آثار عملية** يقوم بها المجتهد تنظيرا والمكلف تطبيقا؛ بعد التأكد من تعبدية الحكم؛ ويبقى الضبط والتقييد وحده علامة دالة على تعبدية الحكم.

فالقاعدة الكلية التي مر بيانها وهي أن:"**كل حكم تعبدي هو حكم مقيد مضبوط**"؛ تقابلها القاعدة الأخرى:"**ليس كل حكم مقيد حكما تعبديا**"؛ مما يجعل التقييد والضبط علامة تفيد غلبة الظن على تعبدية الحكم؛ ثم بعد السبر والبحث يظهر للمجتهد هل التقييد الوارد في النص مقصود أم غير مقصود. وبعبارة أخرى لو جمعت جميع الأحكام المقيدة الواردة في النصوص لكانت كل الأحكام التعبدية داخلها؛ وكان الباقي من الأحكام متعلقات بأعراف وظروف وأوصاف.

ولهذا الأمر قال مالك بأن غسل الإناء من ولوغ الكلب تعبدي؛ وذلك اعتمادا منه على التحديد الوارد في الحديث؛ لأن الأصل في النجاسة أن تزول ولا يشترط فيها العدد؛ فلما عين الشارع لهذا عددا؛ دل ذلك أن الأمر تعبدي. فقد استدل بالتقييد على التعبد؛ زيادة على قرينة كون المسألة من العبادات[1]؛ التي قرر أن الأصل فيها التعبد دون اتباع المعاني. وهو ما تأثر به تلميذه ابن القاسم؛ فقد كان يستدل بالتقييد على تعبدية الأحكام؛ ففي مسألة غسل الأيدي عند الاستيقاظ من النوم؛ التي اختلف فيها بين كونها معللة بالنجاسة؛ بدليل إيماء الحديث:«**فإنه لا يدري أين باتت يده**»[2] وبين كونه تعبدا؛ بدليل التحديد بالثلاث. لأن المقصود في إزالة النجاسة أن تزول؛ والعدد قد يحصل دون أن تحصل الإزالة. جاء في حاشية الدسوقي:«(**قَوْلُهُ : تَعَبُّدًا**) هَذَا مَذْهَبُ ابْنِ الْقَاسِمِ وَقَالَ أَشْهَبُ إنَّهُ مَعْقُولُ الْمَعْنَى وَاحْتَجَّ بِحَدِيثِ **[إذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَيْهِ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهُمَا فِي إنَائِهِ ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ]** فَتَعْلِيلُهُ بِالشَّكِّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مَعْقُولٌ؛ **وَاحْتَجَّ ابْنُ الْقَاسِمِ لِلتَّعَبُّدِ بِالتَّحْدِيدِ بِالثَّلَاثِ**؛ إذْ لَا مَعْنَى لَهُ إلَّا ذَلِكَ. وَحَمَلَهُ أَشْهَبُ عَلَى أَنَّهُ لِلْمُبَالَغَةِ فِي النَّظَافَةِ »[3].

وبهذا يظهر أن الشاطبي قد ذكر كلا من الاعتبار والعلامة في النص السابق لما قال:«كل دليل ثبت فيها **مقيدا غير مطلق**؛ وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى **معنى تعبدي؛ لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره** »[4]

---

(1) ينظر المسألة في : **بداية المجتهد:29/1** .

(2) **صحيح مسلم** ؛دار الجيل ودار الآفاق؛ بيروت. كتاب الطهارة؛ باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا؛ **رقم:665. 160/1.**

(3) **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**؛ تح: محمد عليش؛دار الفكر؛ بيروت لبنان. دط؛ دت. **96/1.**

(4) **الموافقات؛22/3.**

ثالثا: لوازم الحـــــــــــكم التعبدي.

للحكم التعبدي لازمان: أولهما نظري عِلْميّ؛ والآخر: تطبيقي عَمَليّ. **أما النظري** فيختصر في أمرين: استصحاب نية التقرب بذلك التقييد. وعدم الجزم بالعلة أو الحكمة. **وأما العملي**؛ فيمكن اختصاره في كلمة واحدة هي: الثبات. ويندرج تحت الثبات؛ المحافظة على التعبدي صورة ومعنى؛ وعدم جواز الزيادة أو النقصان أو الاستبدال؛ وما يستتبعه من القياس والتفريع.

1. اللوازم العلمية(النظرية) للحكم التعبدي:

أ- استصحاب نية التقرب بذلك التقييد:

ويأتي على رأس هذه اللوازم؛ استصحاب المكلف لنية التقرب بذلك التقييد الذي هو العلامة الدالة على تعبدية الحكم؛ والتقييد قد يكون **زمنيا** كأوقات الصلاة والصيام والحج والذكر؛ أو **مكانيا** كالقبلة والمواقيت ومحل الذبح؛ أو **عدديا** كأعداد الركعات والكفَّارات وأيام الصيام والمناسك؛ أو **ذاتيا** كاشتراط جنس معين في الضحايا والهدايا. إلى غير ذلك من التحديدات والتقييدات التي يمكن أن يأتي بها الحكم التعبدي؛ وكونه-أي الحكم التعبدي- بهذه الصفة يقتضي من المكلف أن يستصحب نية خاصة في التقرب إلى الله يجب ألا يشاركه فيها الحكم المعلل المطلق؛ ولا يراد بهذا أن الحكم العادي خال من نية التقرب والتعبد العام؛ بل نية التقرب فيه عامة؛ أي مطلق التقرب؛ لأن الحكم العادي المعلل إذا نوى به المكلف تقربا بهيئة معينة صار نوعا من الابتداع.

قال ابن تيمية رحمه الله:« وَلَوْ سُئِلَ الْعَالِمُ عَمَّنْ يَعْدُو بَيْنَ جَبَلَيْنِ: هَلْ يُبَاحُ لَهُ ذَلِكَ؟ قَالَ : نَعَمْ. فَإِذَا قِيلَ: إنَّهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ كَمَا يَسْعَى بَيْنَ الصَّفَا والمروة قَالَ: إنَّ فِعْلَهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ حَرَامٌ مُنْكَرٌ يُسْتَتَابُ فَاعِلُهُ؛ فَإِنْ تَابَ وَإِلا قُتِلَ. وَلَوْ سُئِلَ: عَنْ كَشْفِ الرَّأْسِ وَلُبْسِ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ: أَفْتَى بِأَنَّ هَذَا جَائِزٌ؛ فَإِذَا قِيلَ: إنَّهُ يَفْعَلُهُ عَلَى وَجْهِ الْإِحْرَامِ كَمَا يُحْرِمُ الْحَاجُّ. قَالَ: إنَّ هَذَا حَرَامٌ مُنْكَرٌ. وَلَوْ سُئِلَ: عَمَّنْ يَقُومُ فِي الشَّمْسِ. قَالَ : هَذَا جَائِزٌ. فَإِذَا قِيلَ: إنَّهُ يَفْعَلُهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ. قَالَ: هَذَا مُنْكَرٌ كَمَا رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلا قَائِمًا فِي الشَّمْسِ فَقَالَ: مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : هَذَا أَبُو إسْرَائِيلَ يُرِيدُ أَنْ يَقُومَ فِي الشَّمْسِ وَلا يَقْعُدَ وَلا يَسْتَظِلَّ وَلا يَتَكَلَّمَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مُرُوهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَجْلِسْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ(1) . فَهَذَا لَوْ فَعَلَهُ لِرَاحَةِ أَوْ غَرَضٍ مُبَاحٍ لَمْ يُنْهَ عَنْهُ ؛ لَكِنْ لَمَّا فَعَلَهُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ نُهِيَ عَنْهُ »(2).

وقال في موضع آخر:«إذْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ مُتَّفِقِينَ عَلَى أَنَّهُ لا يَجُوزُ لأحَدِ أَنْ يَعْتَقِدَ أَوْ يَقُولَ عَنْ

---

(1) **البخاري**؛ بتعليق د:البغا؛ دار ابن كثير. كتاب الأيمان والنذور؛ باب النذر فيما لا يملك وفي المعصية؛رقم:**6326. 2465/6.**

(2) **مجموع الفتاوى**؛**11 / 632.**

عَمَلٍ: إنَّهُ قُرْبَةٌ وَطَاعَةٌ وَبِرٌّ وَطَرِيقٌ إلَى اللَّهِ وَاجِبٌ أَوْ مُسْتَحَبٌّ إلا أَنْ يَكُونَ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولُهُ ﷺ ؛ وَذَلِكَ يُعْلَمُ بالأَدِلَّةِ الْمَنْصُوبَةِ عَلَى ذَلِكَ؛ وَمَا عُلِمَ باتِّفَاقِ الأمَّةِ أَنَّهُ لَيْسَ بوَاجِبٍ وَلا مُسْتَحَبٍّ وَلا قُرْبَةٍ, لَمْ يَجُزْ أَنْ **يُعْتَقَدَ أَوْ يُقَالَ إنَّهُ قُرْبَةٌ وَطَاعَةٌ** . فَكَذَلِكَ هُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّهُ لا يَجُوزُ **قَصْدُ التَّقَرُّبِ** بهِ إلَى اللَّهِ وَلا **التَّعَبُّدُ بهِ** وَلا اتِّخَاذُهُ دِينًا وَلا عَمَلُهُ مِنْ الْحَسَنَاتِ؛ فلا يَجُوزُ جَعْلُهُ مِنْ الدِّينِ لا باعْتِقَادٍ وَقَوْلٍ وَلا بإرَادَةٍ وَعَمَلٍ . وَبإهْمَالِ هَذَا الأصْلِ غَلِطَ خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنْ الْعُلَمَاءِ وَالْعُبَّادِ يَرَوْنَ الشَّيْءَ إذَا لَمْ يَكُنْ مُحَرَّمًا لا يَنْهَى عَنْهُ ؛ بَلْ يُقَالُ إنَّهُ جَائِزٌ ولا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ اتِّخَاذِهِ دِينًا وَطَاعَةً وَبرًّا؛ وَبَيْنَ اسْتِعْمَالِهِ كَمَا تُسْتَعْمَلُ الْمُبَاحَاتُ الْمَحْضَةُ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ اتِّخَاذَهُ دِينًا بالاعْتِقَادِ أَوْ الاقْتِصَادِ أَوْ بهِمَا؛ أَوْ بالْقَوْلِ أَوْ بالْعَمَلِ أَوْ بهِمَا؛ مِنْ أَعْظَمِ الْمُحَرَّمَاتِ وَأَكْبَرِ السَّيِّئَاتِ. وَهَذَا مِنْ **الْبدَعِ الْمُنْكَرَاتِ** الَّتِي هِيَ أَعْظَمُ مِنْ الْمَعَاصِي الَّتِي يُعْلَمُ أَنَّهَا مَعَاصِي وَسَيِّئَاتٌ »[1].

ب–عدم الجزم بالحكمة أو العلة:

وهذا هو اللازم الثاني من اللوازم النظرية للحكم التعبدي؛ ويقوم على أساس أن مُدْرَكَ الحكم التعبدي الحقيقي إما مستحيل الدرك إن كان مرتبطا بعالم الغيب[2]؛ أو مفتوح المجالات في الحكم إن كان في سائر الأبواب؛ وعدم إدراكنا لحكمة الحكم التعبدي لا يعني عدم وجودها؛ وإدراكنا لبعض الحكم لا يعني أنها كل الممكن ولا كل الموجود. وعليه فعلى المكلف_ مجتهدا كان أو متبعا أو مقلدا– أن يتريث في الجزم والحسم في استصحاب النية وقصد التقرب بحكمة لاحت له في هذا النوع الدقيق من الأحكام. قال الإمام ابن عاشور في هذا المعنى :« النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة تلقي من لم يعرف علل أحكامها و لا حكمة الشارع منها. و يستضعف علمه في جنب سعة الشريعة. فيسمى هذا النوع بالتعبدي »[3]

2.: اللوازم العملية(التطبيقية) للحكم التعبدي:

يمكن أن نختصر لوازم الحكم التعبدي العملية في كلمة واحدة هي **الثبات**؛ يجمع هذا الثبات كل الممنوعات من عدم جواز القياس أو الاستبدال أو التغيير زيادة ونقصانا؛ لأن التعدية فرع إدراك المعنى؛ حكمة أو علة. وحيث لا تحديد فلا تعدية. غير أنه يجب التفريق بين الثبات الذي هو صفة حقيقية

---

(1) **المصدر السابق؛452/11**.

(2) غير أن السالكين في طريق التصوف يرون أن أمور الغيب في الأحكام الشرعية كما في أوقات الصلاة وما يتعلق بها من أعداد الركعات؛ والدعاء وأعداد الذكر وغيرها؛ يقولون إنه يمكن إدراكها بالذوق والتجربة؛ ويكلون هذه الأمور إلى التجربة ويجعلونه من علوم المكاشفة التي لا يجوز بثها للناس ولا يمكن حتى فهمها لو كتبت؛ لأن أساسها الذوق؛ والذوق لا يوصف؛ وإنما من ذاق عرف؛ وهو رأي لا يمكن رده خاصة إذا نظر إلى أدلة قائليه ووزن من قال به من مثل الغزالي في الإحياء وغيره؛ أو الدهلوي في الحجة البالغة.

(3) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص 12**.

جوهرية في الحكم التعبدي الحقيقي؛ وبين التوقف الذي يفعله العالم احتياطا للدليل أو الحكم الشرعي؛ لعدم تبينه للحكم من جميع جوانبه. فهذا النوع من الثبات نسبي مؤقت قابل للتغير بمرور الزمن بخلاف الأول؛ وسيأتي له مزيد بيان في المبحث التالي.

ويبقى تساؤل أخير في هذا التحديد؛ وهو: إذا كان الفقهاء والأصوليون إنما قابلوا التعبدي من الأحكام بالمعلل منها؛ لما كان يهمهم من عملية القياس؛ فلما رأوا الحكم التعبدي حكما ثابتا واجب الثبوت؛ وكان اهتمامهم منصبا على عملية القياس والتعدية قابلوا التعبدي للمعلل بلازمه لا بحقيقته. فما هو الحكم المقابل للحكم التعبدي من حيث الحقيقية المقترحة؟

والجواب على هذا يمكن أن يلخص فيما يلي: الحكم التعبدي ذو ثلاث شعب كما مر تحليلها؛ فيقابله الحكم المعلل من حيث **لازمه**؛ ويقابله الحكم المطلق من حيث **علامته**؛ **ولا مقابل له** من حيث حقيقته التي هي:الحاجة الماسة والعجز التام عن الوصول والإلزام. **وإنما له مرافق** في الدرجة. وبيان ذلك أن الأحكام ثلاثة:

1–عادي: لم يطلبه الشارع استغناء بداعي الفطرة؛ فإن جاء للمكلف شرع فاستصحب به نية تقرب انقلب عبادة.

2– عبادي: ما طلبه الشارع طلبا كليا و لم يحدد له هيئة ولا مقدارا؛ كالعدل والإحسان وغيرها.

3– تعبدي: ما طلبه الشارع طلبا محددا وجعل له صفة ومقدارا؛ فيفعله المكلف بصفته ويتقرب إلى الله بذلك التقدير. وإنما أخذ الحكم التعبدي هذه الدرجة العالية؛ لأن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى. والله أعلم.

المطلب الثالث: الحكم التعبدي بين اصطلاح الفقهاء واصطلاح الأصوليين.

غالبا ما يختلف اصطلاح الأصوليين عن اصطلاح الفقهاء أو المحدثين؛ كما في مفهـــوم الحكـــم الشرعي مثلا. فهو عند الأصوليين نفس الخطاب بينما هو عند الفقهاء أثر هذا الخطاب. أو في الحديث المرسل أيضا فهو عند المحدثين :"ما يرفعه التابعي إلى النبي ﷺ " فهو عند الأصوليين كل ما انقطع سنده؛ سواء كان مرسلا أو منقطعا أو معلقا أو معضلا[1]. والتفريق بين اصطلاحات الفنون أمر في غاية الأهمية حتى يؤمن الخلط وسوء الفهم.

---

(1) ينظر: الآمدي: ، **الإحكام في أصول الإحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، د؛ط**:1403هـــ/1983م.45/1. ووهبه الزحيلي؛ **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، بيروت؛دار الفكر، دمشق، **ط2**: **1418هـــ/1998م. 33/1**.و **شلبي**:، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، د؛ط: 1406هـــ/1891م.**25/1** .أبو النُّور زهير، **أصول الفقه**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،د؛ط:2004م. **1/ 10**.

والحقيقة أني وجدت صعوبة كبيرة في إيجاد فرق حقيقي بين اصطلاح الفريقين في الحكم التعبدي؛ وقلائل هم الذين تكلموا في هذا الفرق من القدامى والمحدثين؛ وممن حاول إعطاء تصور عن هذا الفرق الدكتور طه جابر العلواني في مقدمته لكتاب:"نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" للباحث إسماعيل الحسني قال :«وقد أكثر **الأصوليون** من استعمال هذا اللفظ "التعبد" في حكمهم على الأدلة؛ والدلالة على اعتبارها أصولا؛ كقولهم:"نحن متعبدون بخبر الواحد أو بالقياس"و"هل كان رسول الله ﷺ متعبدا بشرع من قبله؟ وهل نحن متعبدون بشرع من قبلنا؟ أي : هل هي أصول مشروع لنا العمل بها؛ أو نحن مكلفون بالعمل بها؟"

أما **الفقهاء** فقد اصطلحوا على إطلاق لفظ "التعبدي" على العبادات وعلى ما هو نسك باعتبار ذلك –كله– مما لا يبحث فيه عن علة لأنه مما لا قياس فيه؛ كما يطلقون"التعبدي" على كل حكم لا تظهر للمجتهد علة أو حكمة في تشريعه؛ فكأن تشريعه مجرد تعبد فقط؛ قصد الشارع من تشريعه اختبار طاعة العبد ومدى خضوعه؛ ولا يخرج هذا النوع من الأحكام عن كونه تعبديا أن تعلم فيه الحكمة على وجه الإجمال؛ بل لا بد أن يعقل معناه على وجه الخصوص. واعتبر هؤلاء من هذا النوع تشريع الصداق في النكاح وتشريع الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول؛ والفروض المقدرة في المواريث وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاة؛ فكل هذه اعتبرت –في نظرهم– تعبدية؛ إذ لا مجال للعقول –حسب دعاوى البعض– في فهم عللها أو حكمها أو المصالح الجزئية التي كانت وراء تشريعها»[1]

ومن خلال هذا النص يظهر جليا أن الدكتور العلواني؛ قد جعل معنى الحكم التعبدي عند **الأصوليين** مرادفا لمعاني:"**المشروعية والتكليف**"واعتبره عند الفقهاء مرادفا:"**للعبادة والنسك؛ وما لم يعقل معناه على الخصوص** أو **ما لم تظهر حكمته أو علته لمجتهد من المجتهدين على الخصوص وإن فهمت إجمالا**".

أما المعنى الذي عده الدكتور اصطلاحا للأصوليين فلا يوافق عليه؛ إذ قد تبين مما سبق أن هذا المعنى للتعبد يندرج تحت المعاني العامة للتعبد؛ ولا علاقة له إطلاقا بالمعنى الدقيق الخاص للحكم التعبدي. واستعمال الأصوليين لهذا اللفظ"المصطلح" بمعنى المشروعية لا يعني أنه اصطلاحهم فيه؛ والدليل أنهم لا يضيفون وصف"الحكم" لمصطلح التعبد في هذه الأبواب. إذ جلي أن قولهم:"هل نحن متعبدون بخبر الواحد أو القياس" لا يعني أن القياس حكم تعبدي أن الاعتماد على أخبار الآحاد حكم تعبدي.

---

(1)إسماعيل الحسني. **نظرية المقاصد عند ابن عاشور** .المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ط1. 1995. ص: **14** ؛**15**.

وأما المعاني التي أوردها منسوبة للفقهاء؛ فيلاحظ أنها لا تخرج عن المعاني الاصـــطلاحية الـــتي أوردناها سابقا كتعريفات اصطلاحية للحكم التعبدي؛ وأصحابها مزيج من أصوليين وفقهاء أو فقهـــاء أصوليين كالغزالي مثلا. مما يعني أنه لا يوجد فرق حقيقي بين الفريقين.

وممن ذكر الفرق بينهما من القدامى محمد الخرشي المالكي في شرحه لمختصر خليل تعليقا على مسألة غسل اليد عند الاستيقاظ من النوم؛ أهو تعبد أم معلل بالشك في النجاسة؛ قال:

«وَالتَّعَبُّدُ: هُوَ الَّذِي لَمْ تُعْرَفْ عِلَّتُهُ(...)وظَاهِرُ كَلامِ ابْنِ رُشْدٍ أَنَّ التَّعَبُّدَاتِ[هي] الأَحْكَامُ الَّتِي لا عِلَّـةَ لَهَا بِحَالٍ؛ **وَهُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ**؛ وَأَمَّا عَلَى **قَوْلِ أَكْثَرِ الأصُولِيِّينَ** فَهِيَ الأَحْكَامُ الَّتِي لَمْ يَقُمْ عَلَـى إدْرَاكِ عِلَّتِهَا دَلِيلٌ لا الَّتِي لا عِلَّةَ لَهَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ. بَلْ كُلُّ حُكْمٍ لَهُ عِلَّةٌ فِي نَفْسِ الأَمْرِ ارْتَبَطَ بِهَـا شَـرْعًا تَفَضُّلاً لا عَقْلاً وَلا وُجُوبًا»[1].

وهذا التفريق منه –رحمه الله– في غاية الوضوح؛ إذ يمكن أن يلمس فيه الفرق بجلاء تام. وبنـاء على فهمه أن الحكم التعبدي عند الفقهاء هو الخالي عن الحكمة؛ فيكون البحث عن علة أصولية لـه؛ والتي مهمتها ضبط الحكمة ضربا من العبث والتعب. أما على رأي الأصوليين فهو الحكـم الـذي لم يستطع المجتهد أن يجد له علة. فهو تعبير عن حالة العجز عن التعليل لا عن عدم وجوده أصـلا, وهـو الذي تبناه الخرشي في تعريفه السابق للحكم التعبدي:"بأنه الحكم الذي لم تعـرف علتـه" لاعتقـاده باستحالة وجود حكم لا حكمة له؛"تفضلا" على قول الأشاعرة؛ لا"عقلا ووجوبا" على قول المعتزلة.

غير أن نسبة القول الأول إلى الفقهاء فيه نوع مبالغة؛ فالمعيار الذي جعله الخرشي فارقا للأحكام إلى تعبدية وغير تعبدية هو وجود الحكمة من عدمها. ثم بنى القول على مسلمة أن الفقهاء –كلـهم أو جلهم– يعتقدون أن الأحكام التعبدية خالية عن الحكمة؛ وهو خلاف ما صرح به الكثير منهم؛ وأشـد ما يقولونه في الحكم التعبدي؛ أن له حكمة واحدة هي التدريب على الطاعة واختبارها. وهـذا نـص واحد يثبت هذا؛ قال الغزالي —وهو يمثل الفريقين_ في شفاء الغليل:

«مبنى العبادات على الاحتكامات ,ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه ,**لأنـا نعلم أن تقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سراً وفيه نوع لطـف وصـلاح للخلق استأثر** الله سبحانه وتعالى بعلمه و لم نطلع عليه ,فلم نستعمله واتبعنا فيعه الموارد»[2] وقال في كتاب له آخر:«وكما أن الأدوية لا يخلوا اختلاف مقاديرهـا مـن سـر هـو مـن قبيـل الخواص؛فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار حـتى

---

(1) محمد الخرشي؛ **شرح مختصر خليل 135/2**.

(2) أبوحامد الغزالي .**شفاء الغليل .ص.203**.

إن السجود ضعف الركوع وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار **ولا يخلو [كل هذا] عن سر من الأسرار** ,وهو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها إلا بنور النبوة »[1].

وعليه فإن التفريق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح الفقهاء في الحكم التعبدي علـــى أســـاس الموقف من مسألة تضمن الأحكام التعبدية للحكم وخلوها منها؛ تفريق غير دقيق. وسببه أن لكل عـــالم في هذه القضية رأي خاص؛ ولا علاقة له بكونه أصوليا أو فقيها. وهو ما أثبتته النصوص السابقة ومـــا سيلاحظ في المباحث اللاحقة.

أما ما يمكن أن يجعل ضابطا للفرق؛ فمع الإقرار بصعوبة هذا العمل؛ فإنـــه يمكـــن أن يوضـــع اقتراح. يكون أساس التفريق فيه الفرق بين الحكم عند الأصولي والحكم عند الفقيـــه. والـــذي عليـــه الجماهير أن الحكم بالمعنى الأصولي هو نفس الخطاب؛ وهو أثر الخطاب عند الفقهاء. وبناء عليه يكـــون الحكم التعبدي بتعريفه الإصطلاحي الدقيق الخاص ذا معنى أصولي ابتداءً؛ لأن إضفاء صفة التعبد علـــى حكم من الأحكام من صلاحيات الشارع الحكيم ولا دخل للمجتهد فيها؛ فيكون الحكم التعبدي أقرب إلى الخطاب منه إلى الأثر. وبما أن الحكم التعبدي له أحكام عملية خاصة كلزوم صفته وهيئتـــه وعـــدم جواز تغييره أو استبداله زيادة أونقصانا. فمجموع هذه الآثار هي التي يمكن أن تلحق بعمـــل الفقيـــه؛ فتكون "فعلا تعبديا".

والخلاصة أن الأصولي يهتم "**بالحكم التعبدي**" الذي هو نفس الخطاب مفهوما ومجالا. والفقيه يهتم بـــ"**الفعل التعبدي**" الذي هو الأثر العملي لكل حكم تعبدي قرر سلفا. والله أعلم.

---

(1).أبوحامد الغزالي .**المنقذ من الضلال** .تحقيق عبد الحليم محمود. ط5.1385.ص:138..

المبحث الثاني: المصطلحات المرادفة للحكم التعبدي

❖ **المطلب الأول: الحكم التحكمي والنظرة العبثية إلى الأحكام.**

الفرع الأول: مفهوم التحكم والمعاني الإيجابية.

الفرع الثاني : التحكم والنظرة العبثية إلى الأحكام.

أولا: قياس أوامر الله لعباده على أوامر العباد لعبيدهم .

ثانيا: عدم التفريق بين الإمكان العقلي والإمكان الشرعي.

❖ **المطلب الثاني: الحكم التوقيفي ونسبية الأحكام التعبدية.**

الفرع الأول: الحكم التوقيفي والمعاني الإيجابية.

الفرع الثاني : الحكم التوقيفي الحقيقي والحكم التوقفي النسبي.

❖ **المطلب الثالث: الحكم غير معقول المعنى وإشكالية المعقولية.**

الفرع الأول:الحكم غير معقول المعنى والمعاني الإيجابية .

أولا: صعوبة التعقل لا استحالة التعقل.

ثانيا: التعقل التفصيلي لا التعقل الاجمالي .

ثالثا: المعنى مرادا به« العلة الأصولية» لا بمعنى«المفهوم».

الفرع الثاني: الحكم غير معقول المعنى وإشكالية معقولية الشريعة.

أولا: الدليل على معقولية الشريعة أصولا وفروعا.

ثانيا: مستند من قال إن أحكام الشريعة غير معقولة .

ثالثا: الجواب على أدلة من قال إن الأحكام غير معقولة.

المبحث الثاني : المصطلحات المرادفة للحكم التعبدي.

تبين في المبحث السابق المعنى الدقيق للحكم التعبدي؛ لا بمعناه السلوكي الصوفي الذي يرادف التنسك؛ ولا بمفهومه الأصولي المركز على الجانب العملي الذي هو صعوبة تعقل الحكمة والعلة فيه وما يتلوه من عدم جواز القياس؛ وإنما بذاته الحقيقية التي تظهر حاجة الإنسان وعجزه من جهة ورحمة الله بتكريمه وتحريره من جهة أخرى؛ وبعد استقراء متواضع لما كتبه الفقهاء و الأصوليون عن الحكم التعبدي، تبين أنهم يسمون الحكم التعبدي- بالمفهوم الخاص الذي مر بيانه- بأسماء أخرى و هي على التوالي: **1-الحكم التحكمي** .2- **الحكم التوقيفي**. **3- الحكم غير معقول المعنى**.

وسيشرح البحث كل مصطلح على حده. على أن يتناوله من زاويتين متناظرتين: الأولى تركز على المعنى الإيجابي الذي يمكن أن يحمل عليه المصطلح؛ والأخرى تسلط الضوء على المعنى السلبي الذي يستلزمه المصطلح أو تستبطنه التسمية؛ أو هو ظل من ظلالها.

المطلب الأول: الحكم التحكمي والنظرة العبثية إلى الأحكام .

الفرع الأول: مفهوم التحكم والمعاني الإيجابية.

التحكم هو:"القول بغير دليل"؛ وهو من مصطلحات المناظرات؛ يقال لمن فرق بين شيئين بغير بيان متحكما؛ وهو عيب في الاستدلال وناقض من نواقضه[1].

وهذا الاصطلاح استعمله الغزالي إذ يقول:« قلنا ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المعاملات و الجنايات و الضمانات و ما عدا العبادات **فالتحكم** فيها نادر، و أما العبادات والمقدرات **فالتحكمات** فيها غالبة و اتباع المعنى نادر» وقال بعد ذلك :«مبنى العبادات على **الاحتكامات** ,ونعني **بالاحتكام** ما خفي علينا وجه اللطف فيه ,لأنا نعلم أن تقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سراً وفيه نوع لطف وصلاح للخلق استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه و لم نطلع عليه ,فلم نستعمله واتبعنا فيعه الموارد » [2]؛

وقد استعمله ابن رشد أيضا في بداية المجتهد؛ في تحقيقاته الماتعة التي بين فيها أسباب اختلاف الفقهاء؛ قال -رحمه الله- في بيان سبب الخلاف في البيع المقترن بشـــرط فاسد:" ونكتة المسألة؛ هل إذا لحق الفساد بالبيع من قبل الشرط يرتفع الفساد إذا ارتفع الشرط أم لا يرتفع كما لا يرتفع الفساد اللاحق للبيع الحلال من أجل اقتران المحرم العين به؟ وهذا أيضا ينبني على أصل آخر: هو هل هذا

---

(1) حبنكة الميداني؛**ضوابط المعرفة و أصول الاستدلال والمناظرة**؛ ص:**340**.

(2) الغزالي: **شفاء الغليل**. ص **203** .

الفساد **حكمي أو معقول**؟. فإن قلنا **حكمي** لم يرتفع بارتفاع الشرط، وإن قلنا معقول ارتفع بارتفاع الشرط.فمالك رآه معقولا، والجمهور رأوه غير معقول.والفساد الذي يوجد في بيوع الربا والغرر هو أكثر ذلك **حكمي**؛ ولذلك ليس ينعقد عندهم أصلا، وإن ترك الربا بعد البيع أو ارتفع الغرر!» [1] .

والمفهوم من استعماله مرادفا للحكم التعبدي معنيان اثنان: خاص وعام؛ أما **الخاص**-وهو الأقرب- فإن له علاقة بمصطلح التحكم المستعمل في المناظرات والأدلة؛ بالمعنى السابق؛ فيكون المراد عندئذ: أن الحكم إذا ظهرت للناس-مجتهدين أو متبعين أو مقلدين- حكمته أشبه القولَ المستند إلى الدليل؛ أما الحكم الذي خفيت علته فلم تظهر؛ فكأنه قول استند إلى غير دليل.**وأما المعنى العام**؛ فهو أن يحمل مصطلح التحكم على المعروف المتداول؛ الذي يراد به التصرف والتعيين؛ فيكون وجه التسمية فيه أن الله قد تحكم في مقداره و صفته و هيئته و جنسه تحكمًا دقيقا و خاصا؛ و إن كانت كل الأحكام لا تخلو من نوع تحكم، و لكنه في التعبديات **خاص**؛ وفي سائرها **عام**.

الفرع الثاني: التحكم والنظرة العبثية للأحكام.

غير أن تسمية الحكم التعبدي بالحكم الإحتكامي أو التحكمي؛ توحي بأن هذه الأحكام خلية عن العلل؛ وإنما هي لمجرد الاختبار والابتلاء؛ ولا مصلحة للمكلف فيها. قال العز بن عبد السلام:« ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية» [2] وهي تحمل أيضا معنى العلاقة القهرية بين الله وعباده؛ إذ التكليف بما لا يعقل أشد من التكليف بما لا يطاق أو هو من أشد صوره. وهو ما جعل فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة أبا العلاء المعري يقول مستشكلا حد السرقة:

يدٌ بخمس مِئِينَ عَســـــــــجدٍ وُدِيَتْ ... ما بالُهَا قُطعــــــــــــتْ في رُبعِ دِينارِ
تَحكُّمٌ ما لنا إِلاَّ السَّـــــــــــكوتُ لهُ ... وَأنْ نعـــــــــوذَ بِمـــولانا منَ النَّارِ[3]

---

[1] ابن رشد؛ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛2 /131.**

[2] العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛18/1.**

[3] ديوان أبي العلاء المعري؛ **156/1.**

وغالبا ما يبني القائلون بهذا التوجه رأيهم على أمرين اثنين:

الأول: قياس أوامر الله لعباده؛ على أوامر العباد لعبيدهم.

فإن للسيد أن يأمر عبده بما شاء؛ كان في صالح العبد أم في مهلكته؛ قدر عليه أن لم يقدر؛ بل له أن يأمر حتى بالمستحيل؛ وهو ما نبه عليه شاه ولي الله الدهلوي في قوله:" وقد يُظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة .**وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار,فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله**؛ وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"[1]ولن نعدم الدليل لبيان تهافت هذا المسلك في الاستدلال على الفرق الشاسع بين عبودية الناس لله وعبودة* الناس لبعضهم. والقياس هنا قياس بفارق؛ قال الدكتور طه العلواني:" و ذلك أن العرب استعملوا لفظ العبد مرادا به الإنسان المسخر و المذلل لخدمة إنسان آخر. و من واجبه فعل كل ما أمر به فهم أم له يفهم؛ كان في صالحه أو في مهلكته. ثم قاسوا عبودية الإنسان لله على تلك العبودية البشرية. و هو قياس ظاهر الفساد بعيد الفرق. و ذلك أن أساس العبودية لله التكريم و التشريف، و أساس العبودية للبشر الذل و المهانة. و يكفي لبيان هذه الحقيقة قوله تعالى:**﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (74) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ (75) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَم لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾[النحل/74-76]** فعبودية البشر للبشر كما توضح الآية: تشل القدرات و تقتل المواهب و تمنع المبادرات و تكبت الحريات. أما عبودية العبد لله فإطلاق للقدرات و المواهب وفتق لها وصاحبها لا يقنع بمعرفة العدل حتى يأمر به"[2]. وسيأتي في المبحث الخاص لتفسير سبب تشوه مفهوم الحكم التعبدي؛ العلة التي من أجلها لجأ العلماء إلى هذا النوع من القياس على الرغم من خطئه البين.

---

[1] ولي الله الدهلوي؛**حجة الله البالغة البالغة**.**15/1**.

* هكذا دون ياء النسبة وهو المصدر الذي استخلصه ابن فارس؛ وقال إنه أميت فلم يستعمل.ينظر:**معجم مقاييس اللغة**؛**231/4**..

[2] إسماعيل الحسني؛ **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**؛ ص:**14**.

الثاني :عدم التفريق بين الإمكان الشرعي والإمكان العقلي.

أن صفات الله التي ظهرت في هذا الوجود شيء قليل جدا مما يكنه تعالى أن يفعله؛ بل**﴿هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[الأنعام:102]** وهو تعالى:**﴿لاَ يُسْأَلُ عمَّا يفعلُ وهمْ يسألون﴾[الأنبياء:23]**؛ وأن واجب المكلفين الطاعة التامة؛**﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:36]**؛ وعليه فالاحتمالات الممكنة في التكليف غير محدودة؛ ومنها التكليف بالمستحيل والشاق وغير المعقول وبما لا يتضمن مصلحة ؛ كل أولئك يحكم له بالجواز والإمكان؛ وهو ما تناوله الأصوليون بالبحث والمدارسة فعلا؛ واختلفوا في بعدين في هذه المسائل: جوازها عقلا؛ ووجودها شرعا. ومنهم من قال بالجواز الشرعي لوقوع التكليف بالشاق والمستحيل وغير المعقول؛ وعدوا منها الأحكام التعبدية[1]. قال الزركشي في مسألة جواز التكليف بالمحال:« أَمَّا الْجَوَازُ فَفِيهِ مَذَاهِبُ:أَحَدُهَا:وَهُوَ **مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ جَوَازُهُ مُطْلَقًا**، قَالَ ابْنُ بَرْهَانٍ: وَهُوَ قَوْلُ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ كَالْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ وَالشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ .وَقَالَ إمَامُ الْحَرَمَيْنِ فِي" الشَّامِلِ " الَّذِي مَالَ إلَيْهِ أَكْثَرُ أَجْوِبَةِ شَيْخِنَا وَارْتَضَاهُ الْمُحَصِّلُونَ مِنْ أَصْحَابِهِ أَنَّ تَكْلِيفَ الْمُحَالِ **جَائِزٌ عَقْلا** ». [2]

---

[1] ينظر : **البحر المحيط:493/1**.:؛ **المستصفى** للغزالي:**70/1**. **التلخيص** للجويني؛ دار البشائر؛**313/1**؛ **الإحكام** للآمدي:**62/1**..

[2] الزركشي؛ **البحر المحيط: 493/1**. بل حتى الجواز العقلي وفيه نظر؛ لأن عمدة من قال به إنما هو الاستناد إلى مطلق المشيئة والقدرة والإرادة. لكن في المسألة نظر؛ فالصفات الإلهية تؤخذ مجتمعة؛ فيقع بينها_إن صح التعبير–نوع من التخصيص؛ بحيث ننظر إلى القدرة مستصحبين الحكمة والرحمة واللطف؛ فيقال مثلا إن أمره بالمستحيل يناقض رحمته وحكمته؛ فهو وإن أثبت القدرة فإنه ينفي الحكمة؛ وهو قول فيه مافيه. **ولابن القيم رحمه الله تحقيق ماتع في هذه القضية**؛ قال:"فمن جوز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه في القول والعمل وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المجون وأمثال ذلك؛ فليعز عقله وليسأل الله أن يهبه عقلا سواه" **مفتاح دار السعادة** ؛ **2 /3**.ثم قال:"وتأمل ذلك في المناكح؛ فإن من المستقر في العقول والفطر أن قضاء هذا الوطر في الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات والجدات مستقبح في كل عقل؛ مستهجن في كل فطرة. ومن المحال أن يكون المباح من ذلك مساويا للمحظور في نفس الأمر؛ ولا فرق بينهما إلا مجرد **التحكم بالمشيئة**؛ سبحانك هذا بهتان عظيم؛ وكيف يكون في نفس الأمر نكاح الأم واستفراشها مساويا لنكاح الأجنبية واستفراشها؟ وإنما فرق بينهما محض الآمر؛ وكذلك من المحال أن يكون الدم والبول والرجيع مساويا للخبز والماء والفاكهة ونحوها؛ وإنما الشارع فرق بينهما فأباح هذا وحرم هذا مع استواء الكل في نفس الأمر. وكذلك أخذ المال بالبيع والهبة= والوصية والميراث لا يكون مساويا لأخذه بالقهر والغلبة والغصب والسرقة والجناية؛ حتى يكون إباحة هذا وتحريم هذا راجعا إلى **محض الأمر والنهي** المفرق بين المتماثلين؛ وكذلك الظلم والكذب والزور والفواحش كالزنا واللواط وكشف العورة بين الملأ ونحو ذلك؛ كيف يسوغ عقل عاقل أنه لا فرق قط في نفس الأمر بين ذلك؛ وبين العدل والإحسان والعفة والصيانة وستر ا

لعورة؛ وإنما الشارع يحكم بإيجاب هذا وتحريم هذا وهذا مما لو عرض على العقول السليمة التي لم تدخل ولم يمسها ميل للمثالات الفاسدة وتعظيم أهلها وحسن الظن بهم لكانت أشد إنكارا له؛ وشهادة ببطلانه من كثير من الضروريات. وهل ركب الله في فطرة عاقل قط؛ أن الإحسان والإساءة والصدق والكذب والفجور والعفة والعدل والظلم وقتل النفوس وانجلاءها؛ بل السجود لله وللصنم سواء في نفس الأمر؟ لا فرق بينهما وإنما الفرق بينهما **الأمر المجرد-أي التحكم-** وأي جحد للضروريات أعظم من هذا؟ وهل هذا إلا بمنزلة من يقول أنه لا فرق بين الرجيع والبول؛ والدم والقيء؛ وبين الخبز واللحم؛ والماء والفاكهة؛ والكل سواء في نفس الأمر. وإنما الفرق بالعوائد فأي فرق بين مدعى هذا الباطل وبين مدعى ذلك الباطل؟ وهل هذا إلا بهت للعقل والحس والضرورة والشرع **والحكمة**؛ وإذا كان لا معنى عندهم للمعروف إلا ما أمر به فصار معروفا بالأمر ولا للمنكر إلا ما نهى عنه فصار منكرا بنهيه؛ فأي معنى لقوله:﴿ **يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر**﴾[الأعراف:] وهل حاصل ذلك زائد على أن يقال: يأمرهم بما يأمرهم به؛ وينهاهم عما ينهاهم عنه. وهذا كلام يتره عنه آحاد العقلاء؛ فضلا عن كلام رب العالمين. وهل دلت الآية إلا على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول؛ وتقر بحسنه الفطر؛ فأمرهم بما هو معروف في نفسه عند كل عقل سليم؛ ونهاهم عما هو منكر في الطباع والعقول؛ بحيث إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد الإنكار؛ كما أن ما أمر به إذا عرض على العقل السليم قبله أعظم قبول؛ وشهد بحسنه؛ كما قال بعض الأعراب؛ وقد سئل: بم عرفت أنه رسول الله؟ فقال:"ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه؛ ولا نهى عن شيء فقال ليته أمر به" فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء؛ وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به؛ وقبح ما نهى عنه؛ حتى كان في حقه من أعلام نبوته وشواهد رسالته. ولو كان جهة كونه معروفا ومنكرا **هو الأمر المجرد**؛ لم يكن فيه دليل بل كان يطلب له الدليل من غيره؛ ومن سلك ذلك المسلك الباطل لم يمكنه أن يستدل على صحة نبوته بنفس دعوته ودينه؛ ومعلوم أن نفس الدين الذي جاء به؛ والملة التي دعا إليها من أعظم براهين صدقه؛ وشواهد نبوته. ومن لم يثبت لذلك صفات وجودية أوجبت حسنه وقبول العقول له؛ ولضده صفات أوجبت قبحه ونفور العقل عنه؛ فقد سد على نفسه باب الاستدلال بنفس الدعوة؛ وجعلها مستدلا عليها فقط. ومما يدل على صحة ذلك قوله تعالى:﴿ **ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث**﴾[الأعراف:] فهذا صريح في أن الحلال كان طيبا قبل حله؛ وأن الخبيث كان خبيثا قبل تحريمه؛ ولم يستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحل والتحريم لوجهين اثنين: **أحدهما**: أن هذا علم من أعلام نبوته التي احتج الله بها على أهل الكتاب فقال:﴿**الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾ فلو كان الطيب والخبيث إنما استفيد من التحريم والتحليل لم يكن في ذلك دليل؛ فإنه بمترلة أن يقال:" يحل لهم ما يحل؛ ويحرم عليهم ما يحرم" وهذا أيضا باطل؛ فإنه لا فائدة فيه؛ وهو **الوجه الثاني**. فثبت أنه أحل ما هو طيب في نفسه قبل الحل؛ فكساه بإحلاله طيبا آخر؛ فصار منشأ طيبه من الوجهين معا؛ **فتأمل هذا الموضع حق التأمل؛ يطلعك على أسرار الشريعة؛ ويشرفك على محاسنها وكمالها وبهجتها وجلالها؛ وأنه من الممتنع في حكمة أحكم الحاكمين؛ أن ترد بخلاف ما وردت به؛ وأن الله تعالى يتره عن ذلك كما يتتره عن سائر مالا يليق به.**

ومما يدل على ذلك قوله تعالى:﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم يترل به سلطانا وأن تقولوا على الله مالا تعلمون**﴾[الأعراف:] وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها؛ لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق؛ يدل على أنه هو العلة المقتضية له. وهذا دليل في جميع هذه الآيات التي ذكرناها؛ فدل على أنه حرمها لكونها فواحش؛ وحرم الخبيث لكونه خبيثا؛ وأمر بالمعروف لكونه معروفا؛ والعلة يجب أن تغاير المعلول؛ فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيا عنه؛ وكونه خبيثا هو معنى كونه محرما؛ كانت العلة عين المعلول وهذا محال؛ فتأمله. وكذا تحريم الإثم والبغي؛ دليل على أن هذا وصف ثابت له قبل التحريم» **مفتاح دار السعادة ؛ 2/ 5**.

غير أن هذه الإمكانات اللامحدودة في "الخلق والأمر" قد جعل لهـا المبـدع في خلقـه؛ والحكيم في شرعه؛ حدودا تفضلا منه ورحمة؛ فجعل التكليف في دائرة الوسع والإمكان؛ وكساه ثوب التيسير. مما يجعل الحديث في الإمكان العقلي غير ذي معنى؛ إذا كان صاحب الشرع نفـاه عن دينه؛ قال القرافي:«يجوز تكليف ما لا يطاق؛ خلافا للمعتزلة والغزالي؛ **وإن كان لم يقـع في الشرع** خلافا للإمام فخر الدين؛ لنا قولـه تعـالى:**﴿ربنـا ولا تحملنـا مـا لا طاقـة لنـا به﴾[البقرة:286]**؛ فسؤاله دفعه يدل على جوازه؛ وقوله تعـالى:**﴿لا يكلـف الله نفسـا إلا وسعها﴾ [البقرة:286]؛ يدل على عدم وقوعه.**» [1]

إن الممكنات العقلية أوسع من الممكنات العادية؛ وهذه أوسع من الممكنات الشرعية؛ إذ الممكن العقلي هو:"ما يجيز العقل وجوده"؛ والممكن العادي هو:"ما يثبت الواقع تحققه"؛ والممكن الشرعي هو:"ما يجيز الشرع وجوده". والحكم التحكمي إن أريد به أنه ما خلا عن المصلحة وعري عن المقصد والحكمة؛ وكان مظهرا لقهر الله لعباده؛ فإنه غير واقع شرعا؛ وغير جائز أيضا. وإذا جهل الناس حِكَمَ بعض الأحكام في زمن من الأزمان؛ أو في مرحلة التكليف كلها؛ فإن هذا لا يعني بتاتا أن هذه الأحكام خالية من الحكم وغير متضمنة للمصالح. وعليه فإن هذا المصطلح غير سديد بهذه المعاني السالفة الذكر؛ وهو المعنى الاستعمالي والمتبادر إلى الذهن؛ ولذا يقترح البحث تجاوزه؛ لما يحمله من معان تناقض حقيقة الحكم التعبدي خصوصا؛ وحقيقة الدين عموما.

---

[1] القرافي؛ **الذخيرة** ؛ دار الغرب الإسلامي؛ بيروت؛ ط1؛ 1994.تحقيق:د:محمد حجي؛**1\80؛81**.

المطلب الثاني: الحكم التوقيفي و نسبية الأحكام التعبدية.

الفرع الأول: الحكم التوقيفي والمعاني الإيجابية.

والتوقيف مصطلح شائع؛ بل إنه غالبا ما يذكر في أخص مواضع مصطلح التعبد ذكرا؛ وهو قاعدة :«الأصل في العبادات التعبد دون اتباع المعاني؛ والأصل في العادات اتباع المعاني»أو:«الأصل في العبادات التعبد؛ والأصل في العادات التعليل»[1] قال ابن تيمية:«**الأصل في العبادات التوقيف**، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى؛ وإلا دخلنا في معنى قوله:﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ**﴾ [الشورى: 21].**والعادات الأصل فيها العفو**، فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله:﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلالا**﴾[يونس: 59]» [2]

أما أبوحامد الغزالي فقد جعل التوقيف صفة عامة للأحكام؛ غير أن الأحكام التعبدية لما كانت شديدة الوضوح؛ دقيقة البيان اشتهرت بهذا الاسم؛ قال:« لَفْظُ الْقِيَاسِ مُشْتَرَكٌ؛ يُطْلَقُ تَارَةً عَلَى الرَّأْيِ الْمَحْضِ الْمُقَابِلِ لِلتَّوْقِيفِ حَتَّى يُقَالَ : الشَّرْعُ إمَّا تَوْقِيفٌ أَوْ قِيَاسٌ. وَهَذَا الَّذِي نُنْكِرُهُ ، وَهُوَ الَّذِي يَتَعَرَّضُ لِتَشْنِيعِ الظَّاهِرِيَّةِ، **وَيُطْلَقُ تَارَةً بِمُقَابِلِ التَّعَبُّدِ**؛ حَتَّى يُقَالَ : الشَّرْعُ يَنْقَسِمُ إلَى مَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ وَإِلَى تَعَبُّدٍ.كَرَمْيِ الْجِمَارِ .**وَكِلَاهُمَا تَوْقِيفٌ** ، لَكِنْ يُسَمَّى مَا عُقِلَ مَعْنَاهُ قِيَاسًا لِمَا انْقَدَحَ فِيهِ مِنْ الْمَعْقُولِ .وَهَذَا هُوَ الَّذِي نَقُولُ بِهِ؛ وَهُوَ بِهَذَا الْمَعْنَى **أَحَدُ نَوْعَيْ التَّوْقِيفِ** وَلَيْسَ مُقَابِلا لَهُ».[3]والمصطلح كثير الاستعمال في فنون شتى في علوم الوحي؛ فلنا في أصول الفقه مسألة اللغات؛ هل هي اصطلاحية أم توقيفية[4]؛ وفي العقيدة أو علم الكلام مسألة أسماء الله؛ هل هي توقيفية؛ أم اجتهادية يجوز فيها الاشتقاق والقياس. وفي علوم القرآن أسماء السور؛ هل هي توقيفية أم توفيقية.[5]

والذي خلص إليه البحث في أصل معنى التوقيـف؛ أنـه راجـع إلى معنـيين متكـاملين؛ وهما:**الثبات والبيان**. أما الثبات فقد نقله ابن فارس في مقاييسه؛بقوله:« الواو والقاف والفاء: أصلٌ واحد يدلُّ على **تمكُّثٍ في شيءٍ** ؛ثمَّ يقاس عليه» [6]وأما الوضوح والبيان؛ فقد نقله الزبيدي في تاج

---

[1] **الموافقات**؛**490/3**.

[2] ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى**؛**29 |** 13. ثم قال بعدها:« وهذه قاعدة عظيمة نافعة».

[3] الغزالي؛ **شفاء الغليل**؛ص:277 ؛ وقد نقل هذا الكلام؛ الزركشي في **البحر المحيط**:**211/6**.

[4] ينظر على سبيل المثال: الغزالي. **المستصفى 364**.. الرازي:**المحصول**؛**80/2/1**..الزركشي. **البحر المحيط 120/5** . وغيرها .

[5] بدر الدين الزركشي؛ **البرهان في علوم القرآن**؛دار إحياء الكتب العربية؛ ط1؛ 1957م؛ تح: محمد أبو الفضل؛**269/1**.

[6] ابن فارس؛ **معجم مقاييس اللغة**؛**135/6**.

العروس فقال :«التَّوْقِيفُ في الحَدِيثِ : **تَبْيِينُه**؛ وقد وَقَّفْتُه وبَيَّنْتُه كلاهُما بمَعْنىً وهو مَجازٌ.والتَّوْقِيفُ في الشَّرْع كا**لنَّصِّ** »[1].

فيجتمع من هذين المعنيين؛ أن الله قد بيَّن الحكم التعبديَّ بيانا مفصلا؛ ثم أمرنا بالتوقف عند هذه الحدود, وهو المعنى الأقرب لتسميته حكما توقيفيًّا. أما التوقف المراد من المكلفين في حالة الحكم التعبدي. فمعناه التوقف عن إثبات أمرين:

1- التعدية و القياس و إثبات مثل الحكم إلى غيره:

وهو مراد الشاطبي بقوله:« فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فـــالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه هو **الوقوف** عندما حُدَّ دون التعدي إلى غيره»[2]وكذا ما نقله ابـــن عاشور :« لذلك كان واجب الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته؛ وأن لا يزيد في تعبديتها؛ كما لا يضيع أصل التعبدية »[3]

2–التوقف عن الجزم بحكمة هذا الحكم و التسليم لله بعلمه الواسع:

قال الإمام ابن عاشور في هذا المعنى :« النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتـــة تلقي من لم يعرف علل أحكامها و لا حكمة الشارع منها. و يستضعف علمـــه في جنـــب ســـعة الشريعة. فيسمى هذا النوع بالتعبدي »[4].

الفرع الثاني: الحكم التوقيفي[الحقيقي]؛ والحكم التوقفي[النسبـــي].

مر في البحث عند الحديث عن اعتبارات التقسيم؛ أنه كان يرد على العديد منها أن من لوازمه جعل الحكم التعبدي نسبي التعبدي ممكن التحول إلى حكم معلل في أي زمن؛ كمن يجعل الاعتبار العلمَ بالحكمة أو العلة. وقد اعتبر البحث من لوازم الحكم التعبدي الثبات وعدم التغير, وهو المراد بالحكم التوقيفي. ويقترح البحث ضمانا للدقة ومحاولة للتسديد والمقاربة التفريق بين نوعين من الأحكام التعبدية:الأول: الحكم التعبدي الحقيقي؛ أو **الحكم التوقيفي**, والثاني:الحكم التعبدي النسبي؛ أو **الحكم التوقفي**.

---

[1] مرتضى الزبيدي؛ **تاج العروس من جواهر القاموس؛6168**.مادة؛ (وق ف).

[2] **الموافقات.2/ 228**.

[3] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة.ص:43**.

[4] المصدر نفسه. **ص:12**.

ومعنى كون الحكم التعبدي **حقيقي التعبد**؛ أن يبقى ثابتا على الدوام حتى لو علمت حكمته وضبطت علته-فرضا فقط؛ لأنها في التعبديات المتعلقة بالغيب مستحيلة؛ لكون أمور الغيب خارجة عن مجال العقل البشري إثباتا ونفيا؛ وفي غير الغيبيات مرتبطة بثوابت يأتي الحديث عنها في مبحث:"دواعي ثبات الأحكام التعبدية"؛- فيبقى الحكم ثابتا على كل حال.

ومعنى كون الحكم التعبدي **نسبي التعبد**؛ أن يكون في حقيقته معللا ولا تظهر حكمته وعلته للمجتهد فيحكم بتعبديته؛ وهو غالب المسائل الخلافية بين العلماء. وذلك كأن يرى مجتهد أن نهيه ﷺ عن إسبال الثوب تعبدي؛ ويراه آخر معللا بالكبر وأنه كان مظهرا من مظاهر التكبر في المجتمع العربي الذي كان فقيرا إلى الثياب. أو يرى آخر أن وصف القرشية في الحاكم تعبدي؛ ويراه غيره معللا بالعصبية.

وقد أشار فقيه الأندلس الإمام الشاطبي؛ إلى الفرق بين التوقيف والتوقف؛ أثناء حديثه عن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ مع اقتراحه لضابط يفك بها هذه المسألة العويصة؛ قال:«والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي؛ ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهي عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أولا. فإن كانت معلومة اتبعت؛ فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي؛ من القصد أو عدمه. كالنكاح لمصلحة التناسل؛ والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه؛ والحدود لمصلحة الازدجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه؛ فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه؛ ومن التسبب أو عدمه؛ وإن كانت غير معلومة فلا بد من **التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا**. إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر :

أحدهما[1]:أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل وضلال على غير سبيل؛ ولا يصح الحكم على زيد بما وضع حكما على عمرو ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أولا؛ لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكما عليه؛ فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع. **فالتوقف** هنا لعدم الدليل.

والثاني: [2] أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعا؛ أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ **لأن عدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي**. إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا ووضع له مسلكا؛ ومسالك العلة معروفة؛ وقد خبر بها محل الحكم

---

(1) وهو مسلك **التوقف**. وقد علق عليه بأنه ممكن التغير؛ وأن العالم لا يزال يحث له عن عله وحكمة؛ فيعامله معاملة التعبدي مؤقتا؛ احتياطا لا أصلا,

(2) وهو مسلك **التوقيف**.

فلم توجد له علة يشهد لها مسلك من المسالك؛ فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع. فهذان مسلكان كلاهما متجه في الموضع؛ إلا أن الأول يقتضي **التوقف** من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد؛ ويقتضي هذا **إمكان** أنه مراد؛ **فيبقى الناظر باحثا حتى يجد مخلصا**؛ إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع ويمكن أن لا يكون مقصودا له. والثاني يقتضي **جزم القضية بأنه غير مراد فينبني عليه نفي التعدي من غير توقف** ويحكم به علما أو ظنا بأنه غير مقصود له؛ إذ لو كان مقصودا لنصب عليه دليلا ولما لم نجد ذلك دل على أنه غير مقصود؛ فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه إلى خلافه.» [1]

أما الإمام ابن عاشور؛ فقد قسم الأحكام إلى **ثلاثة أقسام** : قسم معلل باتفاق؛ وقسم تعبدي باتفاق؛ **وهو التوقيفي**؛ وقسم متوسط؛ **فيعامل معاملة التعبدي؛ وهو التوفيقي**.قال:«فكانت الأحكام عندهم قسمين؛ معلل وتعبدي؛ وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير؛[أي التعبدي؛ إشارة إلى نسبية الأحكام التعبدية]؛ غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أين يجعلوا تقسيم الأحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

1-قسم معلل لا محالة؛ وهو ما كانت علته منصوصة أو مومأ إليها أو غير ذلك.

2-وقسم **تعبدي محض**؛ وهو ما لايهتدى إلى حكمته.

3-وقسم **متوسط بين القسمين:** وهو ما كانت علته خفية؛ واستنبط له الفقهاء علة واختلفوا فيه. كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة. ومنع كراء الأرض على الإطلاق؛ عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين» [2]

والتعامل مع الأحكام المتوسطة بين التعليل والتعبد؛ أي بين التوقيف والتوقف. من أصعب ما يمكن للمجتهد عمله؛ إن في إثبات حكم تعبدي وما يترتب عليه من آثار عملية واعتقادية. أم في نفيه وما يمكن أن يترتب عليه من المساس بالثوابت. قال صاحب التحرير والتنوير:« وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين[إثباتا ونفيا] فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء وأنكر منهم صحة أسانيد كثير من الآثار» [3].لذلك قال محتاطا للأحكام إذا لاحت عليها مخايل التعبد؛ ولم يظهر للمجتهد فيها مصالح ظاهرة وعلل ضابطة؛ أن يترلها مترلة الأحكام التعبدية المحضة:«لذلك كان

---

[1] **الموافقات**؛ **491/3**.

[2] ابن عاشور . **مقاصد الشريعة** . **ص42**.

[3] المصدر نفسه.

واجب الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته؛ وأن لا يزيد في تعبديتها؛ كما لا يضيع أصل التعبدية »[1].

ومن أجل التقليل من الأحكام التعبدية النسبية أو التوقفية؛ تجمع للبحث عدة ضوابط وقواعد تساعد على سبر الأحكام وتميز حقيقي التعبد فيها من نسبيِّه؛ وأهم من تكلم في هذا شيخا المقاصد :الشاطبي الأندلسي وابن عاشور التونسي. ومن الضوابط التي ذكراها:

1-التفريق بين العادات والعبادات:

إذ لما كان الغالب في العادات التعليل والغالب في العبادات التعبد؛ كان الركون إلى الحكم بتوقيف الحكم في العبادات أليق؛ وبتوقفه في العادات أصدق. قال الشاطبي:

«**فإن قيل**: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي **التوقف** والآخر لا يقتضيه؛ وهما في النظر سواء. فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما فلا يبقى إلا التوقف وحده. فكيف يتجهان معا؟ **فالجواب** أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل؛ فيجب التوقف لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر؛ فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين؛ فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة ومسلك النفي في مسألة أخرى فلا تعارض على الإطلاق. **وأيضا**: فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات؛ وأنه **غلب في باب العبادات جهة التعبد** وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني؛ والعكس في البابين قليل. **ولذلك لم يلتفت مالك** في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق؛ وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذلك؛ وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما؛ ومنع من إخراج القيم في الزكاة؛ واقتصر على مجرد العدد في الكفارات إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله؛ وغلب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه إنه تسعة أعشار العلم؛ إلى ما يتبع ذلك؛ وقد مر الكلام في هذا والدليل عليه؛ وإذا ثبت هذا:"فمسلك **النفي متمكن في العبادات؛ ومسلك التوقف متمكن في العادات**»[2]

أما ابن عاشور فقد بلغ المنتهى في نفي وجود تعبديات في باب العادات من غير المقدرات المعروفة في الفرائض والحدود والأنكحة؛ واعتبر وجودها من باب الســـــــهو والوهم. قال رحمه

---

(1) ابن عاشور . **مقاصد الشريعة** . ص43.

(2) **الموافقات**؛ 491/3.

الله:« وكان حقا على أئمة الفقه؛ أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات؛ وأن **يوقنوا** بأن ما ادعي التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد **خفيت عللها أو دقت**؛ فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم»[1]. وقال في موضع آخر:«وإذا جاز أن نثبت أحكاما تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها؛ فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية؛ فأما هذان فلا أرى أن يكون فيهما تعبدي. وعلى الفقيه استنباط العلل فيها»[2].

2-النظر التعقلي للأحكام:

ويعد ابن عاشور أحسن من بين وأرشد إلى هذا الأصل العظيم وما يتفرع عنه من خطط ومناهج؛ تساعد على سبر الأحكام وبيان حقائقها؛ ومجمل ما يتحصل في هذا الأصل بعد التفريق بين العادات والعبادات؛ أمور ثلاثة:

أ-النظر التحليلي المرتبط بمقاصد الشريعة:

القريبة والبعيدة؛ المؤسسة والموجهة؛ و عَدِّ القولِ بالتعبد نوع ضرورة لا يصار إليه إلا عند العجز احتياطا للدين؛ حتى لا يدخل المجتهد في باب القول بغير علم وتحكيم الهوى؛ لا لأن الأصل التعبد. قال ابن عاشور:«وعلى الفقيه أن **يجيد النظر** في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها؛ ويمحص أمرها؛ فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي؛نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويَّه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد»[3]..

ب-النظر في العوائد والأعراف زمن التتريل.

وذلك أن الشارع إنما خاطب العرب بما يعرفون؛ وحاكمهم فيما يعملون؛ وكان من سننه القويم أن عرض عاداتهم في الأشخاص والأموال والحدود إلى كلياته؛ فأقر السليم ورفض السقيم؛ وقوم المعوج. ومعرفة أحوال العرب زمن التتريل كفيل بمعرفة مدى التغيير والتقرير الذي فعله الشارع الحكيم فيهم؛ قال ابن عاشور:«وعليه أيضا أن ينظر في الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها».[4]

---

[1] ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة؛ ص**:**44**.

[2] المصدر نفسه.**ص**:45.

[3] المصدر نفسه.**ص**:**44**.

[4] المصدر نفسه.

ومثال ذلك:مسألة كراء المزارع؛ أو المحاقلة. فقد جاء في حديث رافع بن خديج وأنس بن مالك:«أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة»[1]. أي كراء المزارع.

فقد حمله ابن عباس على أن رسول الله لم ينه عنه؛ ولكنه قال:"لأن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ خراجا معلوما".وحمله مالك وابن شهاب وابن المسيب على تفسير أبي سعيد الخدري؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة؛ والمحاقلة كراء الأرض بالحنطة؛ ولذلك ترجم هذ الحديث مع غيره في الموطأ بترجمة المزابنة والمحاقلة؛ فلم ير للمحاقلة معنى غير هذا".

وسلك بعض الصحابة والأئمة؛ مسلك النظر إلى الحالة التي هي مورد النهي؛ وهي ما ورد في حديث رافع بن خديج في صحيح البخاري؛ قال:"**كنا أكثر أهل المدينة مزدرعا؛ فكنا نكري الأرض بالناحية منها؛ مسى لسيد الأرض** (أي بالزرع الذي يحصل في الناحية المعينة) **فمما يصاب من ذلك وتسلم الأرض**(أي بقيتها)؛ **ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك**.(أي ما في الناحية المعينة لرب العمل)**فنهينا عن ذلك.وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ**" وفي رواية:"**فلربما أنبتت هذه ولم تنبت الأخرى**"

ولذلك قال الليث بن سعد:«كأن الذي نهى عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لما فيه من المخاطرة»[2]. ص:45.

ج– التفريق بين مراتب الخطاب:

وذلك أن خطاب النبي ﷺ ليس في رتبة واحدة؛ وليس موجها للجميع على رتبة واحدة؛ بل مرة يكون خطابه تشريعا وهو الغالب؛ ومرات يتجرد عن هذه الصفة إلى صفات أخرى؛ وأمره كما يمكن حمله على الوجوب يمكن حمله على الندب أو الإشارة أو التوجيه؛ وكذلك نهيه؛ يمكن حمله على الحرمة أو الكراهة أو التوجيه والإشارة؛ وكل ذلك محتمل. وأما توجهه في الخطاب؛ فقد يكون لعامة الأمة؛ وقد يكون لخاصة أصحابه؛ وقد يكون للعوام كحديثه مع الأعراب. واختلاف أجوبته ﷺ دليل على هذا. وسيأتي في الباب الثاني مزيد تفصيل وكثير من الأمثلة التي تبين هذه الضوابط بجلاء أكبر.

---

(1) أخرجه: **البخاري**؛ كتاب البيوع؛ باب؛ كراء الأرض بالذهب والفضة؛826/2.**برقم**:**2220**.

(2) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ص**:**45**.

المطلب الثالث: الحكم غير معقول المعنى؛وإشكالية المعقولية.

وهذه التسمية هي الأكثر شيوعا بين الفقهاء و الأصوليين و من ذلك قول ابن دقيق العـــيد:«متى دار الحكم بين كونه تعبدا أو معقول المعنى؛ كان حمله على أنه معقول المعنى أولى لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى » [1] و قول المَقَّري:« الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد لأنها أقرب إلى القبول و أبعد عن الحرج » [2] و غيرها كثير.

الفرع الأول: الحكم غير معقول المعنى والمعاني الإيجابية.

هذه التسمية للحكم التعبدي تحمل غموضا و إشكالات؛ وبخاصة إذا قرءها من لا صلة له بعلمي الأصول والفقه.فيفهم منها أن الأحكام التعبدية أحكام مناقضة للعقل؛ أو أن في الشريعة ما لا يعقل. والجواب عن هذا يكون بمعرفة مراد الفقهاء و الأصوليين بهذا المصطلح. والذي يريدون به أحد هذه المعاني الثلاثة الآتية مفردة أو مجموعة:

الأول:صعوبة التعقل لا استحالة التعقل:

و المعنى أن هذا الحكم التعبدي الذي يسمى "الحكم غير معقول المعنى". يعني ما صعب تعقله من الأحكام؛ لا ما كان مناقضا للعقول كما مر في المبحث الثاني؛ لأنه فوق درجة العقول. والحامل على هذا المعنى كونه صادرا عن "حكيم خبير" و النادر يلحق بالغالب[3]. و يعبر عنه الغزالي في قوله: « ما لا يدرك وجه اللطف فيه » [4] مشيرا إلى أن الحكمة متضمنة فيه و لكننا لم نستطع تعقلها. إما لأنها لن تدرك على وجه الدقة إطلاقاً؛ أو لأن العقل في مرحلة لم تفتح له آفاق يتعرف بها على هذه الحكمة بعد.

الثاني: التعقل التفصيلي لا التعقل الإجمالي:

ولذلك عرف الكثير من العلماء الحكم التعبدي بأنه:«ما لا يدرك معناه على **وجه التفصيل**» أما الإدراك الجملي الكلي فالكل يعرفه. قال الشاطبي:« الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني؛ فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛كطلب الصداق في النكاح؛ والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول؛ والفروض المقدرة في المواريث؛ وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية؛ وما أشبه ذلك من الأمور التي **لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية** حتى يقاس عليها

---

[1] ابن دقيق العيد. **إحكام الأحكام؛ 143/1**.

[2] المقرى. **القواعد :296/1**.

[3] الزركشي. **البحر المحيط.264/7**.

[4] الغزالي. **شفاء الغليل.ص:204**.

غيرها؛ **فإنا نعلم** أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك؛ لتمييز النكاح عن السفاح؛وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفا من اختلاط المياه؛ **ولكنها أمور جملية**. كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات؛ وهذا المقدار لا يقضى بصحة القياس على الأصل فيها؛ بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط؛ ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء؛ ولا بالأشهر ولا ما أشبه ذلك ».[1]

الثالث: "المعنى" مرادا به "العلة الأصولية" لا بمعنى "المفهوم":

تبين لنا في مبحث التعريف أن الأصوليين إنما تكلموا عن الحكم التعبدي من الجانب الذي يهمهم وهو التعدية والقياس؛ ولما كان القياس عندهم فرعا لمعقولية المعنى؛ أي لوجود العلة؛ فإنهم سموا الحكم التعبدي بلازمه الأصولي الذي هو عدم إمكانية القياس لتعذر الوصول إلى العلة الضابطة. أما سبب عدم القدرة فقد مر بيانه في مبحث تعريف الحكم التعبدي وبيان حقيقته الذاتية وعلامته المميزة؛ وآثاره المترتبة. والخلاصة أن المراد "بمعقول المعنى"إنما هو "معروف العلة". أي « الوصف الظاهر المنضبط المناسب المرافق للحكم وجودا وعدماً ». ولا يراد بالمعنى ما يتبادر إلى الذهن وهو المفهوم. و قد مر في البحث قول الغزالي:« القياس يطلق بمقابل التعبد حتى يقال: الشرع ينقسم إلى ما يعقل معناه و إلى تعبد، كرمي الجمار. وكلاهما توقيف لكن يسمى ما عقل معناه قياسيا لما انقدح فيه المعقول» [3] وقال في شفاء الغليل:« والثاني غير معقول المعنى أو خارجاً عن القياس ,على تأويل أنه لا جريان للقياس فيه» [4]. قال العطار:« قوله:« لأنه لا يدرك المعنى فيها » إشارة إلى أن لها معنى ولكن لا يدرك، لأن الحكم التعبدي لا بد له من معنى لاستحالة العبث على الله تعالى. **ولكن المعنى لدقته لا يدرك؛والمراد :المعنى الذي يجعل جامعاً؛ وهي العلة التي ينبني عليها القياس»** [5] واستعمال المعنى بمعنى العلة و الحكمة و المقصود؛ معروف و مستعمل بين أهل هذا الفن [6] .

---

[1] **الموافقات؛308/3.**

[3] الغزالي. **المستصفى 2./245.**

[4] الغزالي: **شفاء الغليل. ص:660.**

[5] **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي** ,دار الفكر ,بيروت .د؛ت .دط .**244/2.**

[6] ينظر في تفصيل هذا الاستعمال. اليوبي . **مقاصد الشريعة الإسلامية و علاقتها بالأدلة الشرعية** دار الهجـرة ؛ الريـاض؛ط1 .1418هـ/1998.**ص:40.** و حامـد حميـدان. **مقاصـد الشـريعة الإسـلامية.مؤسسـة** الرسـالة ناشـرون.بـيروت ,لبنان؛ط1؛1417هـ/2004م.ص:**30.** و الريسوني . **نظرية المقاصد .ص40.**

الفرع الثاني: الحكم "غير معقول المعنى" وإشكالية معقولية الشريعة.

قد تبين فيما سبق أنه لا يوجد في الشريعة حكم يناقض بدائه العقول, وإنما سمى الفقهاء والأصوليون الحكم التعبدي بغير معقول المعنى لأنه لا يمكن تعقله؛ أو لا علة له فيقاس عليه غيره؛ أو أنه لا تدرك له حكمة على وجه التفصيل و إن أدركت إجمالا, على التفصيل الذي مر. و نريد أن نثبت الآن – قبل إقامة الدليل على معقولية الشريعة كلها– أن مالا يعقل معدوم في الشرع و قد صرح بهذا الجويني بقوله:« إن ما ليس له معنى معقول نهائيا من الأحكام الشرعية يندر تصويـــره جـــدا» [1] و حتى الأحكام التعبدية غير معقولة العلة أو الحكمة على وجه التحديد نسبية من إمام لآخر ومن زمن لآخر، دل على ذلك اختلاف الأئمة في كثير من الأحكام لاحت لبعضهم معقولة العلة فأعملوا فيها القياس ورآها بعضهم تعبدية فلم يجر فيها القياس. والمسألة الأولى في بداية المجتهد سببها ما نحن بصدده؛ قال ابن رشد:« وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادةً محضةً ,أعني غير معقولة المعنى,وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة وغيرها؛ وبين أن يكون عبادةً معقولة المعنى كغسل الجنابة » [2] .وقد قال ابن عاشور مبينا نسبية الحكم التعبدي عبر الزمن و لو للمجتهد الواحد :« بمقدار ما حصل له– المجتهد و الفقيه– من مقاصد الشريعة و يستكثر مما حصل في عمله منها **يقل** بين يديه ذلك النوع الخامس [التعبدي] الذي هو مظهر حيرة ».[3]

لقد كانت الأحكام التعبدية ولا زالت متكأ كلٍّ من يريد إثبات أن أحكام الدين إنما هي تحكمات غير مرتبطة بمصالح؛ ولا بمقاصد. والغرض من هذا الفرع إثبات أن أحكام الشريعة موافقة لقضايا العقول؛ حتى ما ظهر ببادئ الرأي أنه مخالف لها. والحديث سيركز على المؤالف؛ أي المسلم الذي يؤمن بهذا الدين ويدعي أنه مبناه على التحكم لا على التعقل؛ سواء في مجمل الدين أو في بعض تفاصيله. على أن نرجئ الحديث مع المخالف الذي يخالف في الدين لفصل التحقيقات.

أولا:الدليل على معقولية الشريعة أصولا وفروعا.

ولا يراد بكونها معقولة؛ أن العقول تستقل بدركها دون هداية الشرع؛ وإنما المقصود أن العقول تقبلها وتتقبلها؛ إما لكون عللها واضحة وحكمها لائحة؛ أو لأنها داخلة في الممكن العقلي الذي لا يستلزم محالا كما في التعبديات؛ ومع استصحاب المكلف لحكمة الشارع وعدله ورحمته؛ يلحق النادر فيها بالغالب. وممن أبدع في إثبات معقولية الشريعة؛ أصولا وفروعا؛ جامعا إلى قطعيٍّ

---

(1) الجويني. **البرهان** .2/ 226.

(2) ابن رشد . **بداية المجتهد**.11/1.

(3) ابن عاشور . **مقاصد الشريعة السلامية**. ص:15.

المعقولِ قطعيَّ المنقولِ؛ الإمامُ الشاطبي في مقدمته الثالثة الممهدة للأدلة على الإجمال.قال رحمه اللـــه:« المسألة الثالثة:[1]الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول؛ والدليل على ذلك من وجوه:

أحدهما: أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره؛ لكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل أنها جارية على قضايا العقول. وبيان ذلك: أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف؛ ولو نافتها لم تتلقها؛ فضلا أن تعمل بمقتضاها؛ وهذا معنى كونها خارجة عن حكم الأدلة ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلهية وعلى الأحكام التكليفية.

والثاني: أنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق؛ وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره؛ بل يتصور خلافه ويصدقه. فإذا كان كذلك؛ امتنع على العقل التصديق ضرورة؛ وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق؛ وهو معنى تكليف ما لا يطاق وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل؛ وذلك ثابت قطعا بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأسا؛ وعد فاقده كالبهيمة المهملة؛ وهذا واضح في اعتبار تصديق العقل بالأدلة في لزوم التكليف؛ فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ **لكان لزوم التكليف على العاقل أشد** من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق؛ بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به؛ ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء؛ لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضا؛ وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلا.

والرابع: أنه لو كان كذلك لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ حتى كانوا يفترون عليه وعليها؛ فتارة يقولون ساحر وتارة مجنون وتارة يكذبونه؛ كما كانوا يقولون في القرآن سحر وشعر وافتراء؛ وإنما يعلمه بشر وأساطير الأولين؛ بل كان أولى ما يقولون: إن هذا لا يعقل؛ أو هو مخالف للعقول؛ أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء؛ دل على أنهم عقلوا ما فيه وعرفوا جريانه على مقتضى العقول؛ إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمور أخر؛ حتى كان من أمرهم ما كان؛ ولم يعترضه أحد بهذا المدعى فكان قاطعا في نفيه عنه.

---

[1] الموافقات.28/3.

والخامس: أن **الاستقراء** دل على جرياها على مقتضى العقول؛ بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد لها طائعة أو كارهة؛ ولا كلام في عناد معاند؛ ولا في تجاهل متعام وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول.»[1]

ثانيــا: مستند من قال إن أحكام الشريعة غير معقولة؛ أو فيها غير المعقول.

غالبا ما يستند القائلون بهذا التوجه؛ بالآثار؛ لأنه لا يوجد نص-والمراد بالنص مطلق الخطاب؛ لا النص الأصولي الذي يعني اللفظ قطعي الدلالة- من كتاب أو سنة يوحي ؛بله أن يأمر؛ إلى أن الشريعة "غالبا ما تأتي مخالفة للقياس" أو"الأصول" أو"العقول". وإنما الموجود منها آثار رويت عن الصحابة وبعض التابعين. تأمر باتباع النصوص وتحذر من تحكيم العقول والأذواق فيها. وأشهر هذه الآثار؛ التي تذكر في أبواب الحديث عن التعبديات؛ ما سيذكر تاليا:

1- روى البخاري عن أبي الزناد في باب ترك الصوم للحائض؛ قال:«إن السنن ووجوه الحق **لتأتي كثيرا على خلاف الرأي**؛ فما يجد المسلمون بدا من اتباعها؛ ومن ذلك أن الحائض تقضي الصيام؛ ولا تقضي الصلاة »[2].

قال العيني في عمدة القاري:« والحاصل من كلامه أن الأمور الشرعية التي تأتي على خلاف الرأي والقياس؛ لا يطلب فيها وجه الحكمة بل يتعبد بها؛ ويوكل أمرها إلى الله تعالى. لأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة؛ ولكن **غالبها تخفى على الناس ولا تدركها العقول**»[3].

2- روى البخاري مسلم والبيهقي أن امرأة سألت عائشة-رضي الله عنها-:«ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟فقالت:"أحرورية أنت؟فقالت:"لست بحرورية ولكني أسأل. فقالت:كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة» [4].

قال الشاطبي معلقا على هذا الحديث:

« التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان؛ ولذلك لما سئلت عائشة رضى الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة قالت للسائلة:« أحرورية أنت؟» إنكاراً عليها أن يسأل عن مثل هذا. إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة. ثم قالت:«كنا نؤمر بقضاء الصوم

---

[1] **المصدر السابق؛29/3**.

[2] **البخاري**؛ كتاب الحيض؛ باب الحائض تترك الصوم الصلاة.تعليقا **برقم**: **1850**. 689/2.

[3] العيني؛ **عمدة القارئ؛ 487/16**.

[4] **البخاري**؛ كتاب الحيض؛ باب الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة.**رقم**:**315**. 122/1.

ولا نؤمر بقضاء الصلاة» وهذا يرجح التعبد على التعليل بالمشقة».[1]

3– وفي البخاري عن الأعْمَشَ، سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ، شَهِدْتَ صِفِّينَ؟ قَالَ: نَعَمْ، سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ، يَقُولُ: **اتَّهِمُوا رَأْيَكُمْ**، رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ، وَلَوْ أَنِّي أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ لَرَدَدْتُهُ، وَمَا وَضَعْنَا أَسْيَافَنَا عَلَى عَوَاتِقِنَا لأَمْرٍ يُفْظِعُنَا إِلا أَسْهَلْنَ بِنَا إِلَى أَمْرٍ نَعْرِفُهُ غَيْرِ أَمْرِنَا هَذَا [2].

4– روى البخاري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال مخاطبا الركن في الطواف:« أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع؛ ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك؛ فاستلمه؛ ثم قال:«فما لنا وللرَّمَل؛ إنما كنا راءينا به المشركين؛ وقد أهلكهم الله؛ ثم قال:شيء صنعه النبي ﷺ فلا نحب أن نتركه»؛ ثم رمل.[3]

وقد استفاد صاحب عمدة القاري من حديث عمر أن من الشرع ما هو معلل ومنه ما هو تعبد؛ قال العيني «**وفيه أن في الشرع ما هو تعبد محض وما هو معقول** المعنى »[4] أما ابن حجر فقد لخص الحديث بقوله:«ومحصله أن عمر كان هم بترك الرمل في الطواف لأنه عرف سببه وقد انقضى؛ فهَمَّ أن يتركه لفقد سببه؛ ثم رجع عن ذلك لاحتمال أن تكون له حكمة ما اطلع عليها؛ فرأى أن الإتّباع أولى من طريق المعنى؛ وأيضا أن فاعل ذلك إذا فعله تذكر السبب الباعث على ذلك فيتذكر نعمة الله على إعزاز الإسلام وأهله» [5]

5–وما ورد في الموطأ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال:« عجبا للعمة؛ تورث ولا ترث». جاء في مرقاة المفاتيح: « كان عمر بن الخطاب يقول:«عجبا للعمة تورث ولا ترث» قال الطيبي رحمه الله: هذا التعجب من حيث القياس ورأي العقل؛ وإذا نظر إلى التعبد وإن الحكم في ذلك إلى الله سبحانه وتعالى فلا عجب».[5]

6– روى الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال:« لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه؛ وقد رأيت رسول الله ﷺ مسح على ظهر خفيه» وفي رواية:«ما كنت أرى باطن القدمين إلا أحق بالمسح؛ حتى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظهر خفيه »[1].

---

[1] **الموافقات؛308/2**.

[2] **البخاري**؛ باب إثم من عاهد ثم غدر؛**رقم**:**3010**. 1161/3. و**مسلم**:في الجهاد والسير؛ باب صلح الحديبية؛**رقم**: **1785**.

[3] **البخاري**؛كتاب الحج؛ باب ذكر ما في الحجر الأسود.**رقم**:**1520**.و**مسلم**:باب استحباب تقبيل الحجر الأسود.**رقم**: **1270**.

[4] العيني؛**عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛ 499/14**.

[5] ابن حجر العسقلاني؛ **فتح الباري؛ 472/3**.

[6] **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ؛19/10**.

[7] **أبوداود**: كتاب الطهارة؛ باب كيف المسح؛ **رقم**: **162**. **63/1**. قال الألباني: صحيح.

فهذه الأدلة وما يدور في فلكها تثبت أن الأمر تحكم؛ وأن مهمة المكلف إنما هي السمع والطاعة؛ وليس الفهم والتعقل والتعمق. وكل من يريد إبعاد إعمال العقل في النصوص إنما يستند على مثل هذه الأدلة. وهذا يقتضي الجواب وهو التالي:

ثالثا: الجواب على أدلة من قال إن الأحكام غير معقولة أو فيما غير المعقول.

والجواب على أدلتهم من وجهين: إجمالي وتفصيلي. **أما الإجمالي**؛ فإن هذه الآثار معارضة بالاستقراء الكلي الذي أثبت أن الأصل في الأحكام المعقولية؛ وكل هذه الآثار جزئيات وفرعيات لا يستقيم منها أصل يعارض بله أن يساوي ما تقرر من معقولية الأحكام؛ لأن القواعد الكلية لا تنقضها آحاد الأدلة[2]. قال الزركشي:« وَاعْلَمْ أَنَّ الأصْلَ عَدَمُ "التَّعَبُّدِ " لِنُدْرَتِهِ فِي الْأَحْكَامِ بِالنِّسْبَةِ إلَى" مَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ ". وَالأَغْلَبُ عَلَى الظَّنِّ إلْحَاقُ الْفَرْدِ بِالأعَمِّ الأغْلَبِ ، وَإِنَّمَا يُحْكَمُ بِالتَّعَبُّدِ فِيمَا لا تَظْهَرُ فِيهِ مُنَاسَبَةٌ» [3]؛ بل إن الأحكام التعبدية لندرتها بالنسبة لما عقلت حكمته وضبطت علته من الأحكام قد ألحقها بعض العلماء بالمتشابه؛ قال السيوطي:«المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان» [4]. وليس من الحكمة في شيء أن يبنى أصل عظيم متعلقه معقولية الأحكام على آثار قليلة العدد محتملة الدلالة. هذا من حيث الإجمال؛ والدليل الإجمالي هنا كاف وزيادة. **أما التفصيلي** فالتالي:

1- أما مقولة أبي الزناد:«إن السنن ووجوه الحق **لتأتي كثيرا على خلاف الرأي**؛ فما يجد المسلمون بدا من اتباعها؛ ومن ذلك أن الحائض تقضي الصيام؛ ولا تقضي الصلاة» فإن قوله:«كثيرا» مخالف للاستقراء؛ الذي دل على أن الأصل في الأحكام المعقولية. أما كون الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؛ فإنه أوضح من أن يشرح؛ لتكرر الصلاة وكثرتها وعدم تكرر الصيام وقلته. ولهذا فسره العلماء بهذا المعنى قديما وحديثا.

2-وأما حديث نهر عائشة للسائلة؛ وتعليلها بورود النص دون ذكر الحكمة؛ فلأن كلامها خرج مخرج التأديب والتربية؛ لا مخرج التعليم والتلقين. وقولها للسائلة:"أحرورية أنت؟" مشعر بأنها نهتها عن منهج في الفهم والتلقي سلكته طائفة الخوارج؛ ولم تنهرها لمجرد السؤال. وذلك مفهوم في ظل المرحلة التاريخية التي طرح فيها مثل هذا السؤال؛ فإن الخوارج جعلوا من منهجهم اشتراط فهم

---

[1] **الموافقات؛1/32.**

[2] **البحر المحيط. 7/27.**

[3] حكاه السيوطي عن الماوردي في : **الإتقان في علوم القرآن.2/6.**

الحكمة في الحكم قبل تنفيذه. قال ابن دقيق العيد:"[قوله]:"أحرورية أنت" فأجابتها بأن قالت: لا ولكني أسأل. أي:أسأل سؤالا مجردا عن الإنكار والتعجب؛ بل لطلب مجرد العلم بالحكم. فأجابتها عائشة بالنص ولم تتعرض للمعنى؛ لأنه أبلغ وأقوى في الردع عن **مذهب الخوارج**؛ وأقطع لمن يعارض بخلاف المعاني المناسبة فإنها عرضة للمعارضة."[1]؛ وهو ما فهمه ابن حجر أيضاً[2]. وهو منهج مخالف للمنهج الذي أرساه القرآن نظريا وجسده النبي ﷺ وصحابته عمليا؛ والذي يقوم على:**الاقتناع في العقائد والإتباع في الأحكام**[3]. فنهيها إذن لا يمكن حمله على أن الأصل في الأحكام التحكم والتعبد؛ لأنه كان جوابا مرحليا معبرا عن تطرف مرحلة تاريخية؛ ولم يكن معبرا عن قاعدة شرعية.

3– وأما مقولة سَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ:«**اتَّهِمُوا رَأْيَكُمْ** »؛ فغاية ما يجاب عنها أنها قيلت في ظرف خاص؛ وهو الفتنة؛ وأحسن شيء يمكن أن تحمل عليه إنما هو«كراهة معارضة الأكابر» كما فهمه الشاطبي[4]؛ أو الرأي المذموم الذي يرادف اتباع الهوى ومعارضة القطعيات بالظنون والأوهام. قال ابن حجر:« فظاهر في أنه أراد ذم من قال بالرأي مع وجود النص من الحديث لإغفاله التنقيب عليه فهذا يلام؛ وأولى منه باللوم من عرف النص وعمل بما عارضه من الرأي؛ وتكلف لرده بالتأويل»[5].

4– وأما حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تعليقه للرمل بمراءاة المشركين؛ وأنه لما زالت العلة فالأصل زوال الحكم؛ ثم عدوله عن هذا الأصل إلى أصل التعبد ولزوم الفعل على الرغم من زوال سببه. فإن الأليق بالمقام أن يفهم منه أن الأصل في العبادات التعبد؛ ولا يعمم الأصل في سائر الأحكام لما عرف عنه رضي الله عنه من تعليل للأحكام؛ ولجوء عمر إلى التوقف في الرمل أصل لأن المسألة في باب العبادات الشعائرية ومن مسائل الحج الذي مبناه على الرموز والتعبد–كما سيأتي– فالأصلان مجتمعان فيه: أنه عبادة شعائرية؛ وأنه الحج. في حين نجده يعلل في العبادات كما في الزكاة وإيقافه لنصيب المؤلفة قلوبهم لأن باب الزكاة يتجاذبه طرفان: طرف التعبد لما فيه من التحديد والتقييد؛ وطرف التعقل لارتباطه الشديد بمصالح العباد. أما خوفه رضي الله عنه من تقبيل الحجر؛ فلأنه كان من الأعمال التي تشبه أعمال الوثنيين؛ وغاية ما يدل عليه هذا الموقف إنما هو درجة

---

[1] ابن دقيق العيد؛ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام .90/1**.

[2] ابن حجر العسقلاني؛ **فتح الباري.422/1**.

[3] سيأتي في البحث حديث عن فلسفة التشريع في الأحكام عموما والتعبدي منها على وجه الخصوص.

[4] **الموافقات؛239/4**.

[5] **فتح الباري ؛289/13**.

الصفاء في التوحيد الذي بلغه أصحاب النبيﷺ حتى صاروا يخافون ويتهيبون من كل ما من شأنه أن يذكرهم بأعمال الجاهلية وشركها.

وأما الرمل*؛ فقد كان سنة سنها النبي ﷺ من أجل إحياء بعض المعاني؛ وله في ذلك مقابلات مع خليل الرحمن إبراهيم عليه السلام كما في دعائه للمدينة مثلا. وهذا ما يدل على أنه رمل لإظهار الجلد والقوة؛ لما قال المشركون إن أصحاب محمد قد أوهنتهم المدينة؛ ثم بقي فعلا يتذكر به المسلم وجوب كونه قويا في كل شيء أمام من يخالفه في الدين؛ حتى لا يكون فتنة له. ومما يؤكد ذلك أنه ﷺ رمل عام الفتح ولا مشرك يراءى بالرمل؛ جاء في المنتقى للباجي:« **وَقَدْ رُوِيَ أَنَّ سَبَبَ الرَّمَلِ فِي الطَّوَافِ إنَّمَا كَانَ لِإِظْهَارِ الْجَلَدِ لِلْمُشْرِكِينَ**؛ وَرُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: إنَّهُ يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ وَقَدْ وَهَنَتْهُمْ حُمَّى يَثْرِبَ؛ فَأَمَرَهُمْ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَرْمُلُوا

* في هذا الحديث أن الصحابة لما قدموا سنة سبع لعمرة القضاء، وكانوا قد جاءوا إلى مكة سنة ست معتمرين فصدهم المشركون، واصطلحوا على أن يأتوا في سنة سبع ويعتمروا،.فلما جاءوا في سنة سبع وكان المشركون بمكة لا يزالون معادين للمسلمين ولا يزالون يحقروهم ويمقتوهم ويبغضوهم، فأرادوا أن يصغروا شأهم عند جهلة أهل مكة حتى لا يقع في قلوبهم لهم شيء من الهيبة، فقالوا لسفهائهم: يقدم عليكم قوم قد وهنتهم حمى يثرب.أي: أن محمداً وأصحابه يأتونكم وهم ضعاف هزيلون، مرضى، قد أضعفتهم حمى المدينة، وقد أوهنتهم، وقد أهكت قواهم، فهم ضعاف فلا تمابوهم، ولا تخشوا منهم، ولا يكن في قلوبكم شيء من الهيبة لهم، ولا تخافوا من سطوتهم عند القتال. هكذا أرادوا أن يحقروا شأنهم عند سفهائهم، فسمع بذلك النبي ﷺ، فأراد أن يظهر قوة المسلمين، وأراد أن يبطل ما يظنه المشركون ، فأمر الصحابة أن يرملوا في الأشواط الثلاثة. فالطواف بالبيت سبعة أشواط، فأمرهم أن يرملوا في الثلاثة الأول، أي: يسرعون فالرمل هو إسراع المشي مع مقاربة الخطا، وهز المنكبين، وهو دليل على الجلد ودليل على القوة ودليل على النشاط، والمشركون كانوا ينظرون إليهم من عند جبل قعيقعان الذي هو في شمال البيت، وكان في المكان الذي يعرف الآن بالشامية أو ما جاورها، كانوا جلوساً في ذلك المكان المرتفع ينظرون إلى الصحابة وهم يطوفون، فكانوا في مكان مرتفع، والبيوت التي بينهم وبين الكعبة منخفضة لا تحول بينهم وبين النظر إليهم، فلما رأوهم يطوفون وهم يرملون ذلك الرمل، ويسرعون ذلك الإسراع هابوهم، وقالوا: كيف تقولون: إن الحمى قد وهنتهم؟! ما هم إلا كالغزلان.أي: في سرعتهم وفي قوتهم، فكان ذلك مضعفاً لما في قلوبهم من احتقار الصحابة واحتقار المسلمين، وموقعاً في قلوبهم هيبة الإسلام وهيبة المسلمين وتخوفيهم من سطوتهم. وإذا كانوا بين الركنين مشوا؛ لأنهم في ذلك المكان يستخفون عن المشركين الذين هم في جهة الشمال، فيمشون بين الركنين اليمانيين، فإذا برزوا للمشركين بعدما يتجاوزون الحجر بدءوا في الرمل، وهكذا حتى تموا ثلاثة أشواط وهم يسرعون، ولم يمنعه أن يرملوا الأشواط السبعة إلا الإبقاء عليهم، أي: إلا الرفق بهم وترك المشقة؛ لأنهم لو استمروا السبعة الأشواط كلها في رمل لشق ذلك عليهم مع ما فيهم من كبر السن ومن جهد السفر ونحو ذلك.

وعلى كل حال فما قصد بذلك إلا غيظ المشركين، وأصبحت هذه سنة، فأصبح كل من قدم إلى مكة أول ما يبدأ بالطواف يرمل الثلاثة الأشواط، وذلك لأنه ﷺ لما قدم مكة في حجة الوداع وابتدأ في طواف القدوم خب ثلاثة أشواط ومشى أربعاً، والخبب هو الرَمَل –أي: الإسراع–. وما روي أن عمر رضي الله عنه لما كان في خلافته قال: ما لنا وللرمل! وما لنا بإبداء المناسك –يعني: الاضطباع– وقد أذهب الله المشركين وأذهب ما كنا نظهر لأجلهم! ثم قال: سنة فعلها النبي ﷺلا نتركها.إذاً أصبح هذا من السنة، أي: الرمل أصبح سنة وإن كان قد انقضى سببه.

الأَشْوَاطَ الثَّلاثَةَ وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعْهُ أَنْ يَأْمُرَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ كُلَّهَا إلا الإِبْقَاءُ عَلَيْهِمْ، وَقَدْ أَرَادَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنْ يَتْرُكَ الرَّمَلَ ثُمَّ اسْتَدَامَهُ فَقَالَ: مَا لَنَا وَلِلرَّمَلِ، إنَّمَا كُنَّا رَاءَيْنَا بِهِ الْمُشْرِكِينَ، وَقَدْ أَهْلَكَهُمْ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: شَيْءٌ صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فلا نُحِبُّ أَنْ نَتْرُكَهُ. **وَقَدْ فَعَلَهُ** النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ الْفَتْحِ وَبَعْدَ أَنْ ثَبَتَ الإِسْلامُ بِمَكَّةَ وَزَالَتْ عَنْهُ المراءاة بِذَلِكَ لِلْمُشْرِكِينَ رَوَاهُ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ لِحَدِيثِ حَجَّةِ الْوَدَاعِ» [1]؛ وقد نقل ابن بطال عن الطبري قوله:«وقال الطبري:« قد ثبت أن النبي ﷺ رمل ولا مشرك يومئذ بمكة يراءى بالرمل، **فكان معلومًا أنه من مناسك الحج**»[2].وقال العز بن عبد السلام في قواعده:« **والأصل أن تزول الأحكام بزوال عللها**(...)، وقد شرع الرمل في الطواف لإيهام المشركين قوة المؤمنين، وقد زال ذلك والرمل مشروع إلى يوم الدين. ومثل هذا لا يقاس عليه ؛ لأن القياس فرع لفهم المعنى، ويجوز أن يقال: إنه ﷺ رمل في حجة الوداع مع زوال السبب تذكيرا لنعمة الأمن بعد الخوف لنشكر عليها، فقد أمرنا الله بذكر نعمه في غير موضع من كتابه؛ وما أمرنا بذكرها إلا لنشكرها فقد أمرنا الله بذكر نعمه في غير موضع من كتابه وما أمرنا بذكرها إلا لنشكرها».[3]

5- وأما حديث علي رضي الله عنه؛ فقد أخرته على الرغم من أنه الدليل الأكبر لكل من يدعي وجوب الاستسلام غير الواعي للنصوص الشرعية؛ وذلك في قوله:"لو كان الدين بالرأي؛ لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره". وذلك أن هذا المثال بالذات هو أصلح مثال على معقولية الأحكام الشرعية وأنها موافقة للفطر السليمة والعقول القويمة؛ غير أن عليا رضي الله عنه عدل عن بيان وجه الحكمة فيه لأسباب أخرى لها علاقة بالظرف الذي قال فيه هذه المقولة.وهذا الظرف هو نفسه الذي دفع عائشة رضي الله عنها أن تنهر السائلة عن وجه الحكمة في قضاء الحائض للصوم دون الصلاة؛ وهو ظهور تيار يشترط فهم الحكم الجزئية للأحكام حتى يمتثل؛ وهو منهج مخالف لنهج التكليف الذي بنيت عليه الشريعة؛ ولهذا فإن مقولة علي هذه؛ إنما كانت في مواجهة هذا التوجه؛ أي أنها كانت علاجا لحالة طارئة وليست تعبيرا عن صفة للشريعة لازمة.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى؛ فإن فهم الحكمة في التعبديات-كما سيأتي- ليس شرطا في الامتثال؛ وحصول المقصود من الحكم؛ وتأخير البيان في التعبديات أو حتى إخفاؤه لا يضير المكلف

---

[1] الباجي؛ **المنتقى شرح الموطأ**؛ **352/2**.

[2] ابن بطال؛ **شرح صحيح البخاري**؛**335/7**. وانظر **الفتح**:**472/3**.

[3] العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام 5/2**.

شيئاً. وفتح باب الحكم الدقيقة فيه مفسدة على العوام؛ وهو مسلك الشارع الحكيم في بناء الأحكام والتكليف بها؛ وبيان ذلك: أن العقل والحكمة يقتضيان أن يكون المسح على الخف من أعلى لا من أسفل؛ لأن المقصود من المسح ليس النظافة؛ وإنما الإبقاء على صورة الغسل؛ أي أن المسح فعل رمزي يقوم به المكلف حتى لا يستشعر أنه قام يناجي ربه بطهارة ناقصة؛ كما أن التيمم فعل رمزي يقصد به ألا يشعر المكلف أنه قام أمام ربه دون طهارة؛ فليس المقصود من المسح النظافة أصلا*؛ ومسح

* **يعتقد البحث أن السبب في اعتقاد البعض أن أحكاما ما غير معقولة؛ خطؤهم في تحديد المقصد الأصلي للحكم**؛ مثل المسح على الخفين؛ فإن الذي يعتقد أن المقصود من المسح النظافة؛ يرى أن مسح الأعلى غير معقول؛ غير أنه لم يسأل نفسه عن المسلمة الأولى:من الذي أثبت أن المقصود من المسح التنظيف؟ وهو مقصد يرده إنكار النبي ﷺ للصحابي الذي تمرغ في التراب؛ ولكنا إذا فهمنا أن المقصود من المسح الفعل الرمزي فقط؛ زال كل إشكال وإبهام؛ ومثله يقال في التيمم؛ فإن الكثير قالوا: إنه غير معقول ؛ لأن الماء منظف مطهر؛ فكيف يقوم مقامه معفر مغبر؟ وذلك لاعتقادهم أن التيمم مقصوده النيابة عن الوضوء في المقصد؛ وهو مقصد يحتاج إلى إثبات؛ والباني عليه يرى أنه غير معقول؛ ولكن إذا فهم أنه يراد منه التدريب على دوام استشعار الطهارة بأيسر السبل ظهر أنه معقول جدا. بل حتى الوضوء نفسه؛ يرى الكثير أنه غير معقول؟ إذ ما علاقة خروج الريح بغسل الوجه واليدين؛ قال العز بن عبد السلام: «فالضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلبا لمصالحها، والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءا لمفاسدها، والنجاسات مناسبة لوجوب اجتنابها، **ولا مناسبة** بين طهارة الأحداث وأسبابها، إذ كيف ؟؟؟ يناسب خروج المني من الفرج أو إيلاج أحد الفرجين في الآخر أو خروج الحيض والنفاس لغسل جميع أعضاء البدن، **ولا مناسبة** بين المس واللمس وخروج الخارج من إحدى السبيلين لإيجاب تطهير الأربعة مع العفو عن نجاسة محل الخروج، ولا للمسح على العمائم والعصائب والجبائر والخفاف، وكذلك **لا مناسبة**؛ لأسباب الحدث الأصغر والأكبر لإيجاب مسح الوجه واليدين بالتراب، **بل ذلك تعبد من رب الأرباب ومالك الرقاب الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد**، وما أشبه هذه الأسباب بالتوقيت».ينظر: **قواعد الأحكام 5/2**.

فظاهر من كل هذه الأمثلة التي ساقها سلطان العلماء في باب الطهارات بالخصوص ألا مناسبة؛ غير أن هذه اللامعقولية تزول إذا طرحنا السؤال على المقصد الأول: **هل النظافة هي المقصود الحقيقي الأول من الوضوء والغسل؟**؛ هذا فيه نظر؛ لأن أي دارس للفقه يعلم أن هناك بونا شاسعا بين الطهارة الشرعية والنظافة العادية؛ إذ قد يكون المرء وسخا في عرف الناس؛ غير أنه طاهر في نظر الشرع كراعي الغنم الذي أصابته فضلاتها وأبوالها؛ أو عامل متسخ بطين أو غيره؛ وقد يكون في أعلى درجات النظافة في نظر الناس؛ غير أنه غير طاهر في نظر الشرع؛ ككافر أو جنب أو غيره. وذلك أن الحرص على النظافة العادية والبعد عن القاذورات والتطيب والتزين من الفطرة التي فطر عليها البشر؛ ولا يعد عاقلا من ترك الوسخ والقاذورات على جسده؛ ومن المقرر في مقاصد الشريعة؛ أن الشارع الحكيم يكل الكثير من الأمور إلى داعي الفطرة استغناء بها عن الطلب؛ وهذا ما حدا العلماء إلى جعل الطهارة من باب التحسينيات؛ وهو السر في قول النبيﷺ:« خمس من الفطرة: الختان والنكاح؛ وقص الشارب وتقليم الأظافر..» وذلك أن تلك الأمور من النظافة والتجمل؛ والفطرة السليمة تدفع صاحبها إلى التطيب والتنظيف والتجمل؛ =وكل هذا مظهر من مظاهر حب الجمال التي ركزت في نفوس بني آدم. ولهذا لا يرد على هذا التحليل أن فيه حطا من شأن النظافة في الإسلام.

ويقترح البحث في هذا الباب مثلا أن يقال: **إن المقصود الأصلي للوضوء والغسل ليس النظافة**– وقد ذكر من قبل أن المقصود الأصلي للتيمم والمسح إنما هو الفعل الرمزي– **وإنما هو تنبيه الروح وتنشيطها من ركونها إلى السفليات**؛ فإذا كان الداعي إلى انكماشها وانقباضها عاديا صغيرا؛ كان المنبه لها عاديا؛ وهو الوضوء؛ فإن كل نواقضه إنما هي ما خرج من السبيلين أو كان مظنة له أو كان مقدمة لشهوة؛ وعليه فإن خروج الريح من الجسد يضعف تنبه الروح؛ فيكون الغسل في الوضوء سببا في إنعاشها؛ وبناء عليه فالوضوء من خروج الريح أو البول أو الغائط في غاية المعقولية. وفي المقابل؛ فإن أكبر سبب يدفع الروح إلى الانقباض؛

باطن الخف قد يؤدي إلى إصابة اليد بالوسخ أو حتى بالنجاسة وهذا يناقض الأصل. وأيضا؛ فإنه قد استقر في الفطر السليمة التي بنيت أحكام الشريعة عليها صياغة وتكليفا وتنزيلا؛ أن الإنسان السوي لا يترك النجاسة عليه أو على ثوبه؛ والخف إن مُشي به فأصابته نجاسة فإن ما بعدها طهور لها إن كانت قليلة وأما الكثيرة الظاهرة فقد وكلتها الشريعة إلى الفطرة؛ فيتحصل لنا أن النجاسة التي يمكن أن تكون في الخف قُبَيْلَ المسح عليه إنما هي نجاسة خفيفة تحت النعل طهَّرها ما بعدها؛ ولكن إذا كانت النجاسة السفلية مضمونة التطهير بما بعدها؛ فإن النجاسة التي تقع على ظاهر الخف- القليلة طبعا؛ لأن الكثيرة الكبيرة تستقذرها الفطر السليمة؛ فتزيلها دون تدين- لا مطهر لها يأتي بعدها مثل التي في أسفل الخف؛ فيكون المسح للأعلى أقرب إلى العقل والحكمة منه للأسفل؛ لأن الأسفل له ما يطهره؛ بينما الأعلى لا مطهر له.فإذن الرأي يقول إن المسح على الخف من أعلى أولى منه من أسفل. ولنا أن نتخيل أن كل مكلف أراد أن يسأل عن حكمة هذا كيف يكون موقفه أمام هذه الدقة المتناهية في الشريعة الإسلامية؛ ولهذا أراد علي رضي الله عنه أن يصرف الناس عن التعمق فيما لا طاقة لهم به ولا تكليف عليه. وقد كان هذا التوجيه أقرب الأنظار إليَّ منذ زمن؛ ومازال في النفس شيء من مقولة علي رضي الله عنها؛ حتى وقفت على نص للإمام الدهلوي في حجة الله البالغة لخص كل ما قلته فتيقنت حينئذ؛ قال رحمه الله:« لما كان المسح إبقاء لنموذج الغسل[أي فعلا رمزيا]؛ لا يراد منه إلا ذلك؛ وكان الأسفل مظنة تلويث الخفين عند المشي في الأرض؛ كان المسح على ظاهرهما **دون** باطنهما معقولا موافقا للرأي؛ وكان رضي الله عنه من أعلم الناس بعلم معاني الشرائع كما يظهر من كلامه وخطبه؛ لكن أراد أن يسد مدخل الرأي لئلا يفسد العامة على أنفسهم دينهم».[1]

انغماس النفس في أعلى الشهوات المادية؛ والتي تمثلها الجنابة من جماع أو احتلام؛ فيكون المنبه لهذا أكبر المنبهات وهو الغسل؛ وإذا فهم هذا الأصل ظهر جليا؛ معقولية قول من قال بوجوب الوضوء من القهقهة في الصلاة؛ لما يدل على الجراءة على الله؛ ولا يفعل هذا ذو نفس يقظة؛ وهو قول الحنفية؛ وكذا قول من قال بوجوب الوضوء من أكل لحم الإبل؛ لأنها معروفة بالحقد وغلظ الأكباد؛ وهو أمر يناقض حال الصلاة التي تستوجب الخضوع ورقة القلب وهو قول الحنابلة؛ وقد علم أن للأكل تأثيرا على نفسية الآكل. وهذا المقصد المقترح للوضوء والغسل؛ ينسجم تماما مع كون الوضوء حصنا للمسلم من الأخطار المعنوية؛ كالسحر والحسد والعين والشيطان. مما يؤكد أنه يقوي المناعة الروحية للمكلف؛ ويقوي أن المقصد الأساس فيه يجب أن يكون معنويا أولا؛ فإن ظهر فيه شيء مادي فبالتبع. والله أعلم.

[1] الدهلوي؛ **حجة الله البالغة؛1/301**.

الفصل الثاني:

التعـــــــليل.

قال ابن السبكي –رحمه الله-:

«وتفصيل ما يعلل مما لا يعلل تفصيلا عسر جدا، وفيه تلاطم أمواج الآراء، وافتراق أنظار العلماء»

رفع الحاجب.ص:239.

المبحث الأول: التعليل: مفهومه وأنواعه .

❖ **المطلب الأول: العلة وأنواع التعليل .**

الفرع الأول: العلة في اللغة والاصطلاح .

الفرع الثاني: أنواع التعليل .

أولا: التعليل الكلامي .

ثانيا: التعليل المقاصدي .

ثالثا: التعليل الأصولي .

❖ **المطلب الثاني: التعليل الكلامي: أفعال الله أم أحكام الله .**

الفرع الأول: آراء العلماء ففي تعليل أفعال الله.

الفرع الثاني: محاولة التوفيق بين آراء العلماء في مسألة تعليل أفعال الله...

❖ **المطلب الثالث: الأحكام بين التعليل المقاصدي والتعليل الأصولي.**

الفرع الأول: التعليل المقاصدي.

الفرع الثاني: التعليل الأصولي .

❖ **المطلب الرابع: التعليل بالوصف والتعليل بالعرف والتعليل بالظرف.**

الفرع الأول: التعليل بالوصف.

الفرع الثاني: التعليل بالعرف .

الفرع الثالث: التعليل بالظرف .

المبـــحث الأول: التعليل: مفهومه وأنواعه.

يعد موضوع التعليل الموضوع الأساس في كلٍّ من علم الأصول و علم المقاصد. فقد بلغ من قيمته في الأول-أي علم الأصول- أن حصر بعضهم الاجتهاد فيه، و ألغيَ منكره من دائرة العلم و الإجماع[1]. أما في علم المقاصد « فهذه القضية هي لب المقاصد الشرعية و ركنه الركين»[2]. و لهذا اعتبر الشاطبي التعليلَ مسلمةً في بحث المقاصد. و لا يوجد إلى الآن كتاب كتب في المقاصد لم يتعرض لهذه القضية. و هناك يكون الحديث عن التعبد؛ و جدلية التعليل و التعبد في الأحكام الشرعية. و لكن الملاحظ عليها أنها تستعمل مصطلح التعليل ذي الدلالات المختلفة في مواطن متشابهة؛ مما أدى إلى الوقوع في اللبس في العديد من المرات، و لهذا فسنحرر معنى التعليل بأنواعه، ثم نعرج قليلا إلى الظاهرية لنبين موقفهم من التعليل بأنواعه و موقف البحث منهم.

المطلب الأول : العلة و أنواع التعليل.

العلة مصطلح ذو شجون. ومن شجونها تأخذ «عملية التعليل» دلالاتها المتنوعة, ووقوف البحث على حقيقة العلة وأنواعها؛ سيكون ضمانة كبيرة للوقوف على حقيقة التعليل وأنواعه. وحتى لا يعيد البحث ما قالته البحوث قبله في موضوع التعليل[3]؛ نحاول تلخيص الوارد المهم فيها؛ ثم تفصيل الجديد المقترح مما لم تورده البحوث السالفة وينبني عليه عمل في موضوع التعبد والتعليل الذي نحن بصدد تأصيله وتفصيله.

الفرع الأول : العلة في اللغة و الاصطلاح:

أولا :العلة لغـــــــــة.

الناظر في معاجم اللغة [4] يجدها تعرف العلة بأنها:« اسم لما **يتغير الشيء بحصوله** ، أخذاً من علة المريض؛ لأن الجسم يتغير حاله من الصحة إلى السقم، ومنه يسمى الجرح علة لأن بحلوله بالمجروح يتغير حكم الحال. أو أخذا من العَلَلِ بعد النَهَلِ ، فالسقية الأولى النهل والثانية العَلَل؛ وهو

---

(1) أنظر المسألة: في **البحر المحيط** :**424/9**.

(2) يوسف بدوي: **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** . دار النقاش الأردن ط1 . 1421/. 1999.**ص.140**.

(3) ينظر في موضوع التعليل: **تعليل الأحكام**؛ لشلبي؛ **وتعليل الأحكام**؛ لعادل الشويخ؛ دار البشير طنطا؛ ط1؛2000م. **التعليل الفقهي**؛ سالم يفوت؛ دار الطليعة. **شفاء الغليل**؛ للغزالي؛ وفصل التعليل في: **نظرية المقاصد عند الشاطبي**؛ص: ؛ **مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية**؛ص:70-103. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**؛**139**. **ومباحث العلة في القياس**؛ للسعدي.

(4) **لسان العرب**: **365/9**. **القاموس المحيط**:.ص:**1338**. **و الصحاح**:**1773/5**. مادة (ع.ل.ل).

معاودة الشرب مرة بعد مرة .قال القرافي :« العلة باعتبار اللغة مأخوذة من **ثلاثة أشياء**: العرض المؤثر: كعلة المرض، وهو الذي يؤثر فيه عادة. والداعي للأمر: من قولهم:" علة إكرام زيد لعمرو، علمه وإحسانه". وقيل: من الدوام والتكرار: ومنه العلل للشرب بعد الري، يقال: شرب عللاً بعد نهل».[1]وقال ابن فارس:« العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها **تكرُّرٌ** أو تكرير، والآخر **عائق** يعوق، والثالث **ضَعف** في الشَّيء. فالأوَّل العَلَل، وهي الشَّرْبة الثانية. ويقال عَلَلٌ بعد نَهَل (...)والأصل الآخَر: العائق يعوق. قال الخليل: العِلّة حدَثٌ يَشغَلُ صاحبَه عن وجهه. ويقال اعتلَّه عن كذا، أي اعتاقه. والأصل الثالث: العِلّةُ: المرض، وصاحبُها مُعتلّ. قال ابنُ الأعرابيّ: عَلّ المريض يَعِلُّ عِلّة فهو عليل. ورجل عُلَلَة، أي كثير العِلَل.ومن هذا الباب وهو باب الضَّعف: العَلُّ من الرِّجال: المُسِنّ الذي تَضاءل وصغُر جسمُه»[2]

فيتحصل من أصول معاني كلمة«علة» أربعة معان وهي: **التغير؛ والتكرر؛ والداعي إلى الأمر؛ والضعف**. أما التغير فمناسبته أن يقال:إن الحكم المعلل يتغير إذا تغيرت علته وهو التعدية أو الاستبدال. وأما التكرر فله احتمالان؛ إما أن المجتهد يكرر النظر في الحكم مرة بعد أخرى؛ أو أن الحكم يتكرر كلما تكررت علته وهو الأقرب. وأما العلة بمعنى السبب والداعي إلى الأمر؛ فإنها تقترب من قول من قال إن العلة هي المصلحة والحكمة ذاتها لا الوصف الضابط لها وهو قول حسن. وأما الضعف فيمكن حمله على ظنية التعليل في الاجتهاد لضعفه وعدم تيقنه. غير أن أصل «التغير» ألصق بعلم الأصول وعمل الأصوليين؛ وأصل« الداعي» ألصق بمعلم المقاصد واهتمامات المقاصديين. وهما أقوى الأصول وألصقهما بمعنى التعليل اصطلاحا.

ثانيا: العلة في الاصطلاح[3]:

مصطلح « العلة » من المصطلحات التي أخذت فضلا عن البعد الأصولي بعدا آخر عقديا. وهذا الأثر العقدي يتبدى أثناء تعريفها في كتابات الأصوليين القدامى. فكل واحد يرسمها بوجهة نظر المدرسة التي ينتمي إليها. و هذه التعريفات تكاد تنحصر في المعاني الآتية : [4]

1- المؤثر الموجب للحكم بذاته.

---

(1) القرافي؛**نفائس الأصول في شرح المحصول**.تح:عادل أحمد وعلي محمد؛ مكتبة نزار مصطفى الباز؛ط1؛ 1995: **3217/7** .

(2) **معجم مقاييس اللغة؛ 8/4**.

(3) ينظر: السعدي. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. ط1. 1406. 1986** .

(4) استقراء قام به الباحث "صالح قادر التركي" مقال: **إشكالية ثبوت الحكم بين النص و العلة**. مجلة التجديد. السنة الخامسة . العدد التاسع ص:**35-64**.

2- المؤثر الموجب للحكم يجعله الله تعالى لا بذاته.

3- المؤثر الموجب للحكم بمقتضى العرف و العادة.

4- المعرف للحكم (الأمارة أو العلامة).

5- الباعث للمكلِّفِ (الشارع) على تشريع الحكم.

6- الباعث للمكلَّف على الامتثال .(1)

7- الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على حكمة مناسبة للحكم(2)

8- الحكم و المصالح التي تعلقت بها النواهي(3).

و الملاحظ على التعريفات الستة الأولى أنه قد أورد عليها إيرادات كثيرة؛ وهي لا تُعَرِّفُ العلة من وجهة واحدة. ولُصُوقها بعلم الكلام جلي ظاهر؛ و قد أهمل الأدب الأصولي المعاصر تلك التعريفات لما لمسه فيها من التأثر بالسقف المعرفي السائد في تلك الحقب التي ترجمت فيها الفلسفة اليونانية المحملة بالجدل العقيم المخالف للمنطق العملي الذي جاءت به الشريعة الخاتمة. و من ثم فقد أضحى التعريفان السابع و الثامن، أي التعليل بالأوصاف أو التعليل بالحكم هما محل النظر و الاعتبار الأصولي. و ذلك لما يحملانه من ثمار مختلفة.

الفرع الثاني : أنواع التعليل:

بناءً على ما سبق فإن التعليل يأخذ صفة العلة التي يراد التعليل بها؛ فإذا تجاوزنا الخلاف الكلامي الذي كانت قضايا التحسن والتقبيح العقليين؛ ووجوب الأصلح؛ والجعل والكسب وغيرها من القضايا الكلامية تشغل حيزا كبيرا من اهتماماته؛ وألقينا المرساة على أن العلل إما أوصاف ضابطة أو مصالح مرجاة. فإن التعليل ساعتئذٍ لا يخرج عن ثلاثة أنواع؛ اثنان أصيلان في علمي الأصول والمقاصد والآخر دخيل؛ وهذه الأنواع من التعليل إنما تأخذ أسماءها باعتبار العلة محل النظر؛ ومتعلق هذه العلة أي موضوعها الأساسي. وهي على التوالي :

---

(1) ينظر في هذه المعاني: **المستصفى**:**230/2**.ابن قدامة:**روضة الناظر**. **229/2**. **شرح الكوكب المنير**.**39/4**. **الإحكام للآمدي**: **186/3**. **تسيير التحرير**:**302/3**. **نشر البنود**:**130/2**. **إرشاد الفحول**. **466**

(2) الباجي: **إحكام الفصول في أحكام الفصول** ت: عبد المجيد تركي ، دار الغرب . ط1 .1407هــ- 1986م.ص: **633**. **البحر المحيط**:**40/7**.

(3) **الموافقات** :**26/4**. ولمزيد تفصيل لكل هذه التعاريف مع التحليل والنقد والاختيار ينظر: **التعليل بالحكمة**؛ لرائد سبتي يوسف سليمان؛ ماجستير؛ إ:د: حسن عوض؛ جامعة النجاح نابلس؛ فلسطين.1424هــ/2003م.ص: **18-28**.

أولا: التعليل الكلامي:

وهو تعليل يهتم بالعلة العقلية؛ والعلة العقلية عند الفلاسفة والمتكلمين هي:«اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا »[1]. و هذه ميدانها علم الكلام. و موضوعها الذي تتناوله إنما هو: «**أفعال الله** ». فالتعليل إذا انصب عليها فهو تعليل كلامي.

ثانيا: التعليل المقاصدي :

وهو تعليل يهتم بالعلة التي ترد بمعنى"الحكمة و المصلحة و المقصد". و هي حقيقة في هذه المعاني؛ وهو رأي الشاطبي؛ قال-رحمه الله-:« أما العلة: فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر؛ والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة. فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها؛ كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة»[2] و ميدان هذه العلة علم المقاصد. وإن أهتم بها على الأصول فقد اشترط فيها الانضباط؛ و موضوعها:« **أحكام الله مجملة و مفصلة** » والتعليل بها أو بمراعاتها ؛ هو تعليل مقاصدي.

ثالثا: التعليل الأصولي:

العلة بمعنى الأوصاف الظاهرة الضابطة للحكم التي تكون في الغالب مظنة لتحقق الحكمة والمقصود.وهذه ميدانها علم الأصول و عليها مداره و موضوعها «الأحكام القابلة للقياس». والتعليل بها هو تعليل أصولي؛ وهذا لا يفهم منه أن الأصوليين لم يهتموا بالحكم والمصالح والمقاصد؛ وإنما لب عمل الأصولي إنما هو ضبط عملية الاجتهاد والاستنباط؛ ولهذا يظهر الاهتمام بعملية الضبط في كل أبواب أصول الفقه؛ والمصالح والمقاصد أمور غير منضبطة في ذاتها. لذا اهتم الأصوليون بضبطها عن طريق الربط بالمظنات والمئنات؛ وإنشاء الضوابط والاحترازات التي تساعد على المقاربة؛ غير أن هذا الضبط لم يخل من مبالغة في بعض الأحيان.

وأيضاً؛ لا يعني هذا مطلقا أن كل أهل فن لا يقومون إلا بالتعليل المتعلق بهم. بل العكس هو الأقرب للواقع إذ نرى الأصوليين يمزجون التعليل الكلامي بالأصولي و الأصولي بالمقاصدي. ولاشتراك مصطلح التعليل هذا. وقعت خلافات عديدة غالبها لفظي و سببها الرئيسي الخلط بين أنواع التعليل و متعلقاته. قال ابن حزم:« و الأصل في كل بلاء و عماء و تخليط و فساد. اختلاط

---

(1) ابن حزم:، **الأحكام في أصول الأحكام**، تحقيق لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2،1407 هــ /1987م.**99/8**. البوطي. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. دار الفكر. دمشق. ط4. 200.ص:**108**.

(2) **الموافقات**:**265/1**.

الأسماء. ووقوع اسم واحد على معان كثيرة؛ فيخبر المخبر بذلك و هو يريد أحد المعاني التي تحته؛ فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء و الإشكال »[1]

و لهذا سنعرج بشيء من التفصيل إلى الحديث عن هذه الأنواع من التعليل لنبين موقع اللبس فيها؛ و هو ما سنحتاجه في المباحث القادمة بحول الله.

المطلب الثاني: التعلـــــــــيل الكلامي:أفعال الله أم أحكام الله:

و الذي سبق و أن ذكرنا أن موضوعه أفعال الله؛ و بعضهم يحاول أن يمزج في تقسيمه بين الأفعال و الأحكام بحجة أن الأحكام جزء من الأفعال. غير أنه لم يلتفت إلى الجهة التي سيُعلل بها كل واحد منهما؛ فكما لا يصح تعليل أفعال الله بالأوصاف لا يصح تعليل الأحكام بالعلل العقلية. أما المصالح و الحكم فأمر آخر؛ و في هذا يقول الشيخ أبو زهرة – رحمه الله-:« إني أرى الفارق كيرا بين علة النصوص الشرعية و علة أفعال الله » [2]

الفرع الأول: آراء العلماء في تعليل أفعال الله: [3]

و على هذا فالعلماء – و خاصة علماء الكلام- فريقان:

- **الفريق الأول**: يرى أن أفعال الله وكذلك أحكامه معللة؛ وأنه سبحانه ما خلق المخلوقات ولا أمر بالمأمورات إلا لغايات مقصودة وحكم محمودة؛ وهذا قول الجماهير من العلماء قديما وحديثا؛ ونسبه ابن تيمية إلى أتباع المذاهب الأربعة وأكثر أهل الحديث وأهل التفسير وقدماء الفلاسفة؛ وكثير من متأخريهم[4]؛ ونسبه ابن القيم إلى أهل التحقيق من الأصوليين والفقهاء والمتكلمين[5]. وبه قال المعتزلة[6] أيضاً. غبر أنهم يذهبون إلى وجوب تعليل أفعال الله تعالى بناءا على مذهبهم في وجوب الأصلح على الله.

---

(1) ابن حزم. **الأحكام :101/8.**

(2)أبو زهرة؛ **تاريخ المذاهب الفقهية** .مطبعة المدني القاهرة . **431/430.**

(3) ينظر التفصيل في مسألة تعليل أفعال الله: اليوبي. **مقاصد الشريعة و علاقتها بالأدلة. 77 و ما بعدها**- .الجندي؛ أهمية **المقاصد في فهم النص واستنباط الحكم** .دار القيمة ودار الإيمان الإسكندرية .ط1 ,2003.ص: **172- و ما بعدها:** الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص : 230** و ما بعدها.

(4) **مجموع الفتاوى.89/8. ومنهاج السنة**؛ تح محمد رشاد سالم. ط1. مؤسسة قرطبة. مصر 1986. **455/1.**

(5) **شفاء العليل.392**. ومدارج السالكين.**117/1, مفتاح دار السعادة.434.**

(6) القاضي عبد الجبار؛ **شرح الأصول الخمسة؛ 509.**

- **الفريق الثاني**: يرى أن أفعال الله تعالى غير معللة. بل الله خلق المخلوقات لا لعلة ولا باعث؛ بل فعل ذلك بمحض الإرادة وصرف المشيئة. و هو قول الأشاعرة[1] و الظاهرية[2] و الشيعة و من وافقهم من أصحاب المذاهب. و حجتهم أن الله تعالى كامل لا يحتاج إلى أن يكتمل بغاية أو يتزيد بغرض. أو أن يدفعه شيء أو يؤثر فيه. و الفقهاء و الأصوليون من هذا الاتجاه يقولون بتعليل الأحكام بالأوصاف و المصالح عدى الظاهرية.

ولا يهمنا في هذا البحث أدلة الفريقين وردود البعض على الآخر؛ وإنما يهمنا محاولة فرز الآراء من خلال استعمال أنواع التعليل التي قررناها آنفا؛ والوصول من خلال هذا الفرز إلى قول يجمع ولا يفرق؛ ويقلل من هوة الخلاف الذي وصل إلى حد كيل التهم والتشكيك في المعتقد. والأصل إحسان الظن بالمسلمين عموما بله العلماء منهم؛ إذ إن العامة من المسلمين لا يجرؤون على الإنتقاص من الذات الإلهية أو نسبة النقص إليها فكيف بالعلماء منهم. وإنما الحاصل أن الجميع يريد أن يتره الله تبارك وتعالى وينفي عنه كل ما هو نقص أو يوهم النقص مبالغة في التتريه؛ وهو أصل مجمع حوله متفق عليه بين الجميع. وهو ما يمكن أن يتخذ أرضية انطلاق للجمع والتوفيق بين الآراء التي أخذت على الأشاعرة؛ بل حتى على المعتزلة؛ فإن الذي يأخذ العلم من الألفاظ مهملا المعاني قل أن يتحصل لديه علم ينفع به أو ينتفع هو به.

وقد عد الشاطبي-رحمه الله- هذا النوع من رد الجزئيات إلى الكليات؛ مساعدا على تقليل الخلاف بين المتناظرين؛ وهو مسلك صعب المورد غير أنه حلو المذاق محمود الغب. قال الشاطبي:«هذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان؛ فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة فإن تمسك بالجزئي؛ لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي؛ فثبت في حقه المعارضة ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة؛ وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين لأنه اتباع للمتشابهات وتشكك في القواطع المحكمات ولا توفيق إلا بالله. **ومن فوائده**: سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين؛ ومثال هذا ما وقع في بعض المجالس وقد ورد على غرناطة بعض العدوة الأفريقية؛ فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي؛ وأن ظاهر القرآن يقضى بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله:**﴿ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾**[القصص:15] وقوله: **﴿ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾**؛[القصص:16].

(1) شرح الكوكب المنير :**312/1** . المحصول:**185/2/2** . تفسير الرازي .**131/22**؛ مقالات الإسلاميين؛**470**.

(2) **الإحكام** لابن حزم.**76/8**. **وملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**.**47**. **والفِصَل 310/3**.

فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها؛ وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها. وهذا المأخذ لا يتخلص؛ وربما وقع الانفصال على غير وفاق؛ فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك؛ المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل؛ وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام؛ فيقال له:"الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة؛ وعن الصغائر باختلاف, وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام؛ فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة؛ وإن قيل أنهم معصومون أيضا من الصغائر **وهو صحيح**؛ فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنبا؛ فلم يبق إلا أن يقال: إنه ليس بذنب؛ **ولك في التأويل السعة** بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات؛ فاستحسن ذلك ورأى ذلك مأخذا علميا في المناظرات؛ وكثيرا ما يبنى عليه النظار؛ وهو حسن. والله أعلم »[1]

الفرع الثاني : محاولة التوفيق بين آراء العلماء في مسألة تعليل أفعال الله:

لقد كان الخلط بين مفهوم العلة العقلية و العلة الفقهية (الحكمة) هو الذي أدى إلى هذا التباين، لهذا أرجأ عديد من العلماء المحققين الخلاف إلى اللفظ قال ابن الهمام :« والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي. مبني على معنى الغرض. فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل قال : لا تعلل و لا ينبغي أن ينازع فيه »[2].و مثله لابن عاشور :«و المسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا.... و إنما الخلاف أن تتصور بكونها أغراضا و عللا غائية أم لا ».[3]ثم قال: « ولا يقدح في هذه الحقيقة مبالغة البعض في عدم القول بالتعليل حتى لو رجع إلى العبد. وذلك مبالغة منهم من في التتريه؛ وفرارا من الالتزامات الاعتزالية التي تجعل القول بالتعليل مقدمة القول مقدمة للقول بوجوب الصلاح و الأصلح على الله »[4].

هذا بالنسبة للعلماء ككل؛ أما ما نسب إلى الأشاعرة من تناقض وهو كثير؛ لأنهم رواد نفاة تعليل أفعال الله؛ بينما هم حملة لواء القياس والتعليل الفقهي والمقاصدي؛ وعلى رأسهم الشاطبي الذي استوت معه المقاصد على سوقها؛ فمن ذلك قول ابن تيمية الحراني:«لكن كثيرا من هؤلاء يتناقض فيتكلم في الفقه بلون و في أصول الفقه بلون. و في أصول الدين بألوان ».[5].

(1) الموافقات؛3/264-265.

(2). تسيير التحرير.3/304–905.

(3) التحرير و التنوير. 1/379– 381.

(4) المصدر نفسه. 1/381.

(5)ابن تيمية. منهاج السنة.1/455.

وكذلك ما استغربه كل من اليوبي [1] و الجندي [2] على الرازي و الآمدي؛ إذ ينفون في أصول الدين التعليل و يثبتونه في الفقه و أصوله؛ بل ينقلون الإجماع عليه.

فقد ذكر البوطي توجيها لهذا بقوله:« قولهم في الأصول أحكام الله مشروعة لمصالح العباد وقولهم في علم الكلام:أفعال الله لا تعلل؛ غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة. فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة و هي:"ما يوجب الشيء لذاته" » [3]

ومثله للإمام الزركشي [4]. فعاد الخلاف لفظيا بسبب عدم ضبط مصطلح العلة و التعليل.

وهو الأمر نفسه الذي أشار إليه الألوسي في تفسيره؛ عندما وصل إلى قوله تعالى:**﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾**[البقرة:21] قال-رحمه الله- «ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى مما لم يجوزه أكثر الأشاعرة؛ حيث منعوا تعليل أفعاله سبحان بالأغراض لئلا يلزم استكماله عز شأنه بالغير وهو محال؛ لأنا نقول: الحق الذي لا محيص عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد مع أنه سبحانه لا يجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود فقد كاد أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والوقوف على ذلك في كل محل مما لا يلزم، **على أن بعضهم يجعل الخلاف في المسألة لفظياً**؛ لأن العلة إن فسرت بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك في حقه سبحانه، وإن فسرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهراً مع الغنى الذاتي فلا شبهة في وقوعها؛ ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند» [5]

ويمكننا بهذا الأصل توجيه رأي المعتزلة. بحمل قولهم بوجوب التعليل النابع من القول بوجوب الأصلح. على **الوجوب الاستلزامي** لا على **الوجوب الإلزامي**. و الإلزام لا يقول به أحد حتى المعتزلة. و المقصود بالاستلزام ضرورة وجود شيء لوجود شيء آخر. كالحي يجب له الوجود.

و قد نقل الزركشي عن ابن رحال قوله:«.... ثم القائل بالوجوب ما يريد ما هو المفهوم من الوجوب الشرعي و لكن معناه عنده أن نقيضه ممتنع على الباري؛ كما يجب وصفه بالعلم لأن نقيضه

---

(1) اليـــــوبي؛ **مقاصد الشريعة و علاقتها بالأدلة . 82- 83**

(2) **أهمية المقاصد في فهم النص و استنباط الحكم**. ص:**171 – 172**.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**. ص:**108**.

(4) **البحر المحيط**:**235/7**.

(5) **تفسير الألوسي**:**210/1**.

و هو الجهل ممتنع و بهذا يرتفع الإشكال ».[1] فقد ظهر إذن أن الخلاف في تعليل أفعال الله إنما هو خلاف في التعليل الكلامي المبني على العلة العقلية لا على العلة الشرعية؛ و أن الكل إنما يريد من مذهبه تنزيه الله تعالى عن النقص، و كذلك بالنسبة للأشاعرة فإن التناقص الظاهري البادي عليهم إنما مرده إلى نفيهم العلة العقلية في الأفعال وإثباتهم للعلة الشرعية في الأحكام.[2]

المطلب الثالث:الأحكام بين التعليل المقاصـدي والتعليل الأصولي.

«إذا تركنا جانبا علم الكلام و مداركه و تأثيراته، فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل، و ممارسة التعليل تطبيقا في الفقه و أصوله. و كلما رجعنا إلى الوراء، حيث ينعدم أو يتضاءل تأثير علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي؛ كلما وجدنا التعليل مسلمة كما قال الشاطبي»[3]. و هذا التعليل العملي يأخذ صفتين، الأولى تتعلق بالأوصاف و سميناه التعليل الأصولي؛ و الأخرى تتعلق بالحكم و المصالح؛ و سميناه التعليل المقاصدي. و سنتحدث عن كل صنف على حدة .

الفرع الأول: التعليل المقاصدي .

ذكرنا في السابق أن التعليل المقاصدي محوره الحِكم و المصالح و نسبتها إلى الأحكام إجمالا وتفصيلا. و على هذا البيان فإننا لا نجد أي خلاف- إلا خلافا لا يعتد به- في أن الأحكام الشرعية ذات مقاصد تحقيقها و مراعاتها بجلب المصالح للفرد و المجتمع في الحال و المآل. و هذا المعنى صرح به الأصوليون و الفقهاء قديما و حديثا بانين موقفهم هذا على استقراء شبه كامل لنصوص الوحيين وإجماع القرون الأولى على العمل به و القول به. [4]

قال ابن عاشور :« واستقراء أدلة كثيرة من القرآن و السنة الصحيحة **يوجب لنا اليقين** بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم و علل رجعة للصلاح العام للمجتمع و الأفراد»[5]. و قول الشاطبي:« وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل و الآجل معا »[6]. وقوله في موضع آخر: «و المعتمد أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »[7].وقال:« الشارع وضع الشريعة

---

(1) **البحر المحيط: 238/7.**

(2) عبد الرحمن الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا و دراسة و تحليلا**. دار الفكر. دمشق و المعهد العالمي للفكر الإسلامي.الأردن. ط1 .1421هـــ / 2000م. ص: **130**.

(3) الريسوني. **نظرية المقاصد.224** .

(4) شلبي. **تعليل الأحكام. ص 96** .الريسوني. **نظرية المقاصد**. 224 .اليوبي. **مقاصد الشريعة و علاقتها بالأدلة.ص:100**.

(5) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة.ص:12**.

(6) **الموافقات:6/2**.

(7) **المرجع نفسه :6/2**.

على اعتبار المصالح **باتفاق**»[1].و من قبله قال العز بن عبد السلام:« التكاليف **كلها** راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم و آخرهم»[2]. و قول ابن تيمية:«إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها و تعطيل المفاسد و تقليلها»[3]. وقول ابن القيم:«و شريعة الله عدل كلها و رحمة كلها ومصلحة كلها...»[4]؛ بل إن الآمدي يقرر إجماع الأئمة على تعليل الشريعة بجلب المصالح و درء المفاسد فيقول:« وإما الإجماع : فإن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة مقصودة»[5]. وهو ما نقله الطوفي أيضا بقوله:« و أما الإجماع فقد أجمع إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح و درء المفاسد »[6]

وغيرها من نصوص الأئمة الأعلام الذين أثبتوا أن **هذه الشريعة معللة كلها يقينا تعليلا مقاصديا**. وهذا التعليل مبني على أعلى درجات القطع واليقين؛ وهو استقراء نصوص الوحيين؛ والنظر في عالمي الخلق والأمر؛ ولا يضير في هذا المقام الأوهام والظنون التي يوردها من يوردها على الأدلة الجزئية من الآيات والأحاديث والآثار والمعقول؛ فيهدمها دليلا دليلا حتى يأتي على آخرها؛ ثم يخرج بقول أنه:« لم يبق لمدع ادعاء بأن هذه الآيات تدل على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ لأنه لم يرد ما يدل على ذلك لا لغة ولا اصطلاحا وما هو إلا تخمين وظن؛ وهذا لا يغني من الحق شيئا»[7] والسبب في ذلك:« أن الآيات والأحاديث كلها ظنية في دلالتها؛ والأصول لا يصح الاحتجاج عليها إلا بدليل قطعي في ثبوته و دلالته»[8]. وكأن منكر لابتناء الشريعة على المصالح؛ وقصدها لها إنما يريد أن يجد آية في القرآن تقول:«إن الأحكام شرعت لمصالح العباد» أو حديثا متواترا عن النبيﷺ بهذا اللفظ. وهذه الطريقة العرجاء في الاستدلال إنما هي ناتجة عن الغفلة عن كيفية اقتناص القطع من الظن من الأدلة الجزئية الظنية. وإلا فإن هذا المنهج كفيل بأن لا يقوم استدلال ولا حكم على الإطلاق. وقد ألمح الشاطبي إلى هذا الملحظ في النظر؛ وقال كلاما أشبه ما يكون بالرد الفَصْلِ المُفَصِّلِ على من ينهج هذا النهج في الفهم والاستدلال. قال-رحمه الله-:«فالمعتمد بالقصد الأول

(1) **المصدر السابق:1/ 139**.

(2) العز بن عبد السلام .**قواعد الأحكام في مصالح الأنام .2/ 62**.

(3) ابن تيمية . **مجموع الفتاوى .48/20**.

(4) ابن القيم ,**إعلام الموقعين.22/2**.

(5) الآمدي . **الأحكام .285/3**.

(6) الطوفي . **شرح حديث لا ضرر و لا ضرار.ص:23**. نقلا عن **قواعد المقاصد الكيلاني. ص:128**.

(7) محمد الشوبكي؛ **الواضح في إبطال المصالح**؛ دار البيارق؛ عمان؛ ط2؛1994.ص:**63**.

(8) **المرجع نفسه؛ص: 48.**

الأدلة الشرعية؛ ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور؛ أعني في آحاد الأدلة فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر؛ وإن كانت متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني؛ والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو؛ وعدم الاشتراك وعدم المجاز؛ والنقل الشرعي أو العادي؛ والإضمار والتخصيص للعموم والتقييد للمطلق؛ وعدم الناسخ؛ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي. وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر(...) وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع؛ فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق؛ ولأجله أفاد التواتر القطع وهذا نوع منه؛ فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب؛ وهو شبيه بالتواتر المعنوي؛ بل هو كالعلم بشجاعة علي رضي الله عنه؛ وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى:﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ [الحج:78]؛ أو ما أشبه ذلك؛ لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه؛ لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين؛ ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب؛ وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق؛ لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر؛ وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه. وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع؛ فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مآخذ الأصول»[1].

ثم قال مفسرا سبب هذا الخلط:«إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه؛ فحصل إغفاله من بعض المتأخرين؛ فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها؛ وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع؛ فَكَرَّ عليها بالاعتراض نصا نصا؛ واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع؛ وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة»[2] ثم ذكر مآل هذا المنهج وخصائص أدلة الأصول:«ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة (...) فلا بد من هذا

---

(1) الموافقات:**30/1.**

(2) المصدر نفسه:**32/1.**

الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية (...) وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة؛ فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن؛ بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق؛ لا من آحادها على الخصوص. »[1]

ثم بنى على هذا الأصل قاعدة جامعة مانعة في الاستدلال على الأصول؛ فقال:« وينبني على هذه المقدمة معنى آخر وهو: أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه؛ إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بإنفرادها دون انضمام غيرها إليها؛ كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر؛ ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل (...) وقد أدى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله؛ إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيده القطع؛ فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده؛ ومال أيضا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع؛ وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية؛ وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال وهو واضح إن شاء الله تعالى»[2]

وإلى هنا يظهر أن قضية التعليل المقاصدي قطعية كلية؛ لا يضيرها ما أثير حولها من شغب أساسه ضرب الكلي بالجزئي والقطعي بالظني؛ وهو سبيل في الاستدلال يناقض منهج الراسخين في العلم. ولكن بقي لنا أن نزيد التعليل المقاصدي بيانا وتفصيلا؛ إذ هو أيضا مصطلح حَمَّالُ أوجهٍ .فالتعليل المقاصدي يطلق و يراد به معان عديدة أهمها ثلاثة:

1–إثبات أن أحكام الشريعة كلها ذات مصالح و مقاصد و يمكن أن نسميه:« تعليلا مقاصديا كليا». ومتعلقه إنما هو الجانب النفسي العقلي للمجتهد فقط؛ أي أنه مبدأ من المبادئ المعتقدة. فهو تعليل مقاصدي مبدئي.

2–محاولة تحديد المقاصد و المصالح سواء على مستوى عام و هو مستوى المقاصد العامة؛ أو على مستوى متوسط و هو مستوى المقاصد الخاصة؛ أو على مستوى جزئي و هو مستوى المقاصد الجزية لكل حكم على حدة. وفي هذا المجال يخرج التعليل من القصد إلى الفعل ومن النظرية إلى التطبيق.

---

(1) المصدر السابق.**35/1.**

(2) المصدر نفسه**.40/1.**

3–الاجتهاد في فهم النصوص أو تتريلها وفق مقاصد الشريعة في الوضع و مقاصدها في التكليف؛ ويشمل هذا الاجتهاداتِ المبنيةَ على مراعاة المصالح والنظر في المآلات واعتبار الأعراف والظروف؛ وتحقيق المناطات الخاصة؛ و غيرها من مسالك الاجتهاد المقاصدي[1] و قواعده [2]

أما التقصيد. فقد أرجأنا الحديث عنه إلى الفصل الثالث؛ أين سنبسط الحديث عنه ونبين العلاقة بينه وبين التعليل المقاصدي.

الفرع الثاني: التعليل الأصـــــــــولي.

جاء في معجم لغة الفقهاء في تعريف التعليل الأصولي بأنه:« بيان علة الحكم ببيان الوصف الذي يناط به الحكم»[3]. وعرف الغزالي القياس الأصولي بأنه:« تعدية الحكم المنصوص عليه إلى غير محل النص»[4]. فمدار التعليل الأصولي إذن هو قابلية الحكم للقياس عليه أو عدمه؛ ولهذا اختلف الأصوليون في التعليل ببعض الأوصاف لعدم تحقق شرط التعدية فيها؛ مثل التعليل بالعلة القاصرة. أو التعليل بالحكمة لخفائها أو عدم انضباطها. و لا يستطيع أحد أن ينكر أن في الأحكام ما لا يمكن القياس عليه قياسا أصوليا حقيقيا و هو ما عبر عنه الإمام ابن عاشور حاكيا فيه الإجماع الضمني لأهل هذا الفن بقوله:«فكانت الأحكام عندهم قسمين: معلل و تعبدي، و قد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير. غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل و القياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلاتها ثلاثة أقسام :

1.قسم معلل لا محالة : و هو ما كانت علته منصوصة أو موماً إليها أو نحو ذلك.

2.وقسم تعبدي محض و هو ما لا يهتدي إلى حكمته (علته الحقيقية) .

و قسم متوسط بين القسمين. و هو ما كانت علته خفية و استنبط له الفقهاء علة و اختلفوا فيـــه؛ كتحريم الربا الأصناف الستة، و منع كراء الأرض عند القائلين به»[5]. وواضح من تمثيله باختلاف الفقهاء في علة الربا و علة الكراء؛ أنه إنما يقصد العلة الأصولية؛ وهي التي اختفوا في تحديدها بعـــدما اتفقوا على تعليلها؛ أو اختلفوا في دورانها بين التعليل الأصولي والتعبد. وعلى هـــذا فليســـت كـــل الأحكام قابلة للتعليل الأصولي. وأيضاً؛ فكل القائلين بالتعليل متفقون أن كل حكم فله حكمته؛ وقد

---

(1) ينظر في الموضوع. لعيادي عبد العزيز. **الاجتهاد المقاصدي و مناهجه**. رسالة ماجيستير . إشراف (د محمد مجده). جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة **2001 / 1420**.

(2) الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**.

(3) فلعجي. **معجم لغة الفقهاء ص**:**138**.

(4) الغزالي. **شفاء الغليل**: **ص**:**115**.

(5) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية.ص**:**42** .

ظهرت حكم غالب الأحكام و بقي القليل منها لم يعرفوه على وجه التحديد فسموه تعبديا. و على هذا بنوا أصولهم فألحقوا النادر بالغالب. قال الإسنوي:« و لأن التعليل هو الغالب و علـــى وفـــق الحكمة فيكون هو الأصل في الأحكام»[1]. ومثله لا بن دقيق العيد:« متى دار الحكم بين كونه تعبدا أو معقول المعنى كان حملة على أنه معقول المعنى أولى؛ لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكـــام المعقولـــة المعنى»[2]. وكذلك قال الزركشي:«واعلم أن الأصل عدم التعبد لندرته في الأحكام بالنسبة إلى مـــا يعقل معناه؛ و الغالب على الظن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب؛ و إنما يحكم بالتعبد فيما لا تظهر فيـــه مناسبة ».[3]

غير أن الأحكام و إن كان الأصل فيها هو التعليل بشقيه: المقاصدي و الأصولي؛ فهـــي في الأول بلا خلاف و في الثاني باستثناء. قال الآمدي:« اختلفوا في جواز إجـــراء القيـــاس في جميـــع الأحكام الشرعية؛ **فأثبته بعض الشذوذ؛** مصيرا منه إلى أن جميع الأحكام الشرعية من جنس واحـــد وهو الحكم الشرعي؛ و ما جاز على بعضها كان جائزا على الباقين. و هو غير صحيح، و ذلك أنه وإن دخلت تحت جنس واحد، غير أنها متنوعة و متمايزة بأمور موجبة لتنوعها، و على هذا فلا مانع أن لا يجوز على بعضها ما جاز على الباقي. لخصوصية قامت فيه و ذلك لأمور منها (..) أن مـــن الأحكام ما ثبت غير معقول المعنى؛ و ما كان كذلك فإجراء القياس فرع تعقل علة حكم الأصـــول وتعديتها إلى الفرع، **فما لا يعقل له علة فإثباته بالقياس يكون ممتنعا** »[4]

و على هذا فلا يوجد من يقول بأن الأحكام الشرعية كلها قابلة للتعليل الأصولي الذي هـــو القياس، و إن وجد فإنه سيواجه بالأحكام التعبدية. فلا يجد محيصًا من التوقف، لأن القيـــاس فـــرع تعقل العلة « ولا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة »[5]

و بما أن نسبة الأحكام التعبدية قليلة مقارنة بسائر الأحكام كان « الأصـــل في الأحكـــام الشرعية كلها قبول القياس عليها كلما قامت منها معان ملحوظة »[6]، غير أننا إذا دققنا المجال أكثر و جدنا أن أغلب الأحكام التعبدية مبثوثة في أبواب العبادات، و إن كانت موجـــودة في الأبـــواب

(1) الإسنوي؛نهاية **السول.60/4**.
(2) ابن دقيق العيد؛**إحكام الأحكام.143/1**.
(3) **البحر المحيط .7/ 264**.
(4) الآمدي: **الأحكام في أصول الأحكام.249/4 –248**.بتصرف في اختصار الاستدلال.
(5) الغزالي. **شفاء الغليل .ص:610**.
(6) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة. ص:105**.

الأخرى فهي قليلة جدا «و لذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادرا، و كان معظمه داخلا في العادات »[1].

و هذه القاعدة الأخيرة عليها أكثر الفقهاء و الأصوليين تأصيلا و تصريحاً؛ و يكاد يكون بينهم اتفاق عليها تفريعاً و تطبيقاً، و لعدم الالتفات إلى هذا المعنى و هو التفريق بين الإجماع على تعليل الأحكام تعليلا مقاصديًّا والاتفاق على عدم تعليلها كلها تعليلا أصوليا. قسم بعض الباحثين[2] العلماء في تعليل الأحكام قسمين، و نسب إلى ابن القيم و الدهلوي و ابن دقيق العيد و الصنعاني القول: بأن كل أن الأحكام عادات كانت أو عبادات معللة دون تفريق بين أنواع التعليل، ثم نسب القول الآخر الذي سقناه؛ وهو أن:«الأصل في العبادات التوقف؛ و الأصل في العادات التعليل» إلى الشاطبي و الغزالي و الجويني و المقري و ابن عاشور. و قد انتصر الريسوني إلى القول بالتعليل، دون أن يميز بين أنواعه. قال –بعد أن ساق الكثير من الأمثلة التي تبين أن العبادات متضمنة للمصالح؛ وهو ما سنفصله في الباب الثاني-:«الأحكام المعللة والمعقولة المعنى في مجال العبادات كثيرة جدا؛ والقليل منها هو الذي قد يتعذر تعليله تعليلا واضحا؛ فإذا أضيف هذا إلى الأصل السابق؛[الأصل العام أن الشريعة معللة برعاية المصالح]؛ ظهر بجلاء أكبر أن **الأصل في الأحكام الشرعية العادية والعبادية هو التعليل**. وأن ما خرج عن هذا هو الاستثناء »[3].

والأمر نفسه بالنسبة للدكتور مصطفى قطب سانو؛ فإنه أطلق أصل التعليل دون أن يفصل مراده؛ فقال:« إنه من غير المألوف أن يكون ثمة حديث عن توظيف دليل المصلحة في مجال العبادات؛ ذلك لأن المدونات الأصولية والفقهية القديمة والحديثة تكاد تجمع –نظريا لا عمليا- على أن دليل المصلحة لا ينبغي توظيفه إلا في المسائل الموسومة بمسائل المعاملات والعادات والمناكحات والجنايات والسياسات؛ وأما المسائل الموسومة بالعبادات أو التعبديات؛ فلا يصح إقحام هذا الدليل في تلك المسائل بل يمكن توظيف أي دليل آخر(...) غير أن هذه القناعة المتوارثة والمكرورة لا تسلم من نظر ونقد؛ ذلك أن جملة حسنة من مسائل العبادات وردت في شأنها نصوص معللة ومعقولة المعنى؛ كما هو الحال في كثير من أنصبة الزكاة من أنصبة ومصارف وكذلك الحال في مسائل الطهارة وبعض مسائل الصلاة والصيام والحج؛ **مما يعني أن الأصل في النصوص الشرعية سواء تعلقت بالعبادات أم**

---

(1) **المصدر السابق.ص:134**.

(2) سميح الجندي . **أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية. ص: 174**.و ما بعدها.

(3) أحمد الريسوني؛**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.ص: 219**.

المعاملات أم المناكحات أم الجنايات أم السياسات هو التعليل لا سواه. فليس ثمة نص في واقع الأمر إلا وهو معلل بعلة لا تخلو من أن تكون معلومة للعالمين أو غير معلومة لهم.»(1)

فالتعليل الذي أثبته الباحثان الكريمان إنما هو التعليل المقاصدي؛ وهذا لا معقب عليه كما مر وهو محل إجماع؛ فإن كل حكم فله حكمته أو حِكَمُهُ. أما أن يراد به التعليل الأصولي فهذا ما لا قائل به؛ ولا يوافق عليه. لأن غاية ما يمكن أن يسلط على الأحكام التعبدية إنما هو معرفة العلل الإجمالية وأغلبها منصوص عليه؛ ولكنه غير كاف في إجراء القياس؛ أما التعليلات الجزئية؛ فهي تفسيرات تقرب الأحكام من الأفهام؛ وليست تعليلات أصولية بالمعنى الإصطلاحي الدقيق. وقد أسلفنا أن«التعليل» في معناه الوضعي يقوم على «التغير» وهو مراد الأصوليين. أما ما يقوم به العلماء من تعليلات للأحكام التعبدية فهي إلى التفسير أقرب منها إلى التعليل. لأن مرادها إزالة الإبهام وهو أصل معنى التفسير. قال ابن فارس:« الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على: بيانِ شيءٍ وإيضاحِه. من ذلك الفَسْرُ، يقال: فَسَرْتُ الشَّيءَ وفسَّرْتُه. والفَسْر والتَّفسِرَة: نظَر الطَّبيب إلى الماء وحُكمهُ فيه»(2)

فهل تعليلات ابن القيم في إعلام الموقعين، أصولية يصح القياس عليها، أم أنهـــا تفســـيرات وتحليلات مقاصدية تهتم بالحكم لا بالعلل؟ و مثل هذا الكلام يقال عن الدهلوي في حجته البالغـــة؛ وحتى الغزالي في إحيائه، و سيأتي المبحث التالي لتزيد هذه القاعدة بيانا و نبين أنها تتحدث عن القياس لا عن الحكم.

المطلب الرابع:التعليل بالوصف والتعليل بالعرف والتعليل بالظرف.

التعليل الأصولي في الغالب الأعم منه يهتم بالأوصاف الضابطة التي يمكن أن تكـــون مظنـــة للحكمة التي من أجلها شرع الحكم؛ وتستنبط هذه الأوصاف الضابطة بمسالك العلة المعروفة مـــن النص والإجماع والسبر والتقسيم والمناسبة أو الإخالة وغيرها؛ غير أن اهتمام الأصولي في هذا النـــوع من التعليل ينصب على لفظ النص دون غيره؛ أي أنه يستخرج العلة من داخل النص لا من خارجه؛ وهذا هو الذي سميناه بالتعليل بالوصف.

بينما قد يعلل النص الشرعي بأمور خارجة عن نطاق اللفظ ودلالاته العباريـــة والإشـــارية. الإستلزامية والتضمنية؛ وفي كل مستويات الوضوح والغموض والقطعية والظنية. إلى محاولـــة بيـــان المقصود منه من خلال ربطه بظرف معين كان زمن التنزيل؛ وجاء الحكم الشرعي استجابة لـــه. أو

---

(1) قطب سانو؛ **المصالح المرسلة**؛ ص:36–37.

(2) ابن فارس؛ **معجم مقاييس اللغة**؛4/505.

ربطه بعرف العرب أيام التطبيق النموذجي للدين فيكون الحكم آنئذ تماشيا مع ذلك العرف المقـــرر المستقر. فتنتقل شمولية النص وعموميته لجميع الأشخاص والأزمان والأماكن. إلى الارتباط بحكمـــة الظرف الذي نزل الحكم مراعاة له؛ أو إلى منهج مسايرة العرف الذي جاء الحكم متماشـــيا معـــه. فيفقد النص بهذا النوع من التعليل الخارجي ديمومته وعمومه؛ أي يفقد صبغته التعبدية ليصبح حكما مؤقتا قابلا للعودة ما عادت ظروفه أو أعرافه التي بني عليها.

- **الفرع الأول: التعليل بالوصف.**

التعليل بالوصف–أو التعليل الداخلي كما أسميناه– كان محور اهتمام الأصوليين؛ وقد ألمح ابن عاشور إلى أن اهتمام الأصوليين قد انصب على اعتصار الألفاظ؛ وبين أن منهجهم هذا غير كفيـــل بتقليل الخلاف ورد المختلفين إلى أصول قطعية ترفع الشقاق بين أرباب المذاهب. وهذا النوع مـــن التعليل هو الذي ينصرف إليه الذهن لأنه الغالب الأعم؛ وقد علل الأصوليون بالأعراف والظـــروف والحكم والمصالح؛ غير أن تعليلاتهم خارج نطاق اللفظ قليلة؛ والقليل لا يـــبنى عليـــه. قـــال ابـــن عاشور:«على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها. ولكنـــها تدور حول محور استنباط الأحكام من **ألفاظ** الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها مـــن انتـــزاع الفروع منها؛ أو من انتزاع **أوصاف** تؤذن بها تلك **الألفاظ**؛ ويمكن أن تجعل تلك **الأوصاف** باعثـــا على التشريع. فتقاس فروع كثيرة على مورد **لفظ** منها ياعتقاد اشتمال تلك الفروع كلـــها علـــى **الوصف** الذي اعتقدوا أنه مراد من **لفظ** الشارع؛ وهو **الوصف** المسمى علة»[1].

ثم قال:«وبعبارة أقصر؛ تمكن تلك القواعد المتضلعَ فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبـــل ابتكار علم الأصول؛ لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لهـــا مـــن مقلدي المذاهب. وقصارى ذلك كله أنها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادهـــا واجتماعهـــا وافتراقها؛ حتى تقرب فهم المتضلع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح. كمسائل مقتضـــيات الألفاظ وفروقها؛ من عموم وإطلاق ونص وظهور وحقيقة وأضداد ذلك؛ وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية من تخصيص وتقييد وتأويل وجمع وترجيح ونحو ذلك؛ وتلك كلها في تصاريف مباحثهـــا .بمعزل عن بيان حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها. فهم قصروا مبـــاحثهم على ألفاظ الشريعة؛ وعلى المعاني التي انبنت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية؛ وربما يجـــد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرا من مهمات القواعد لا يجد منه شيئا في

(1) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية.ص:6**.

علم الأصول؛ وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبــواب دون مقاصــد التشــريع العامة»[1].

ولقد أثبت –رحمه الله– أن أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني أبدا عن معرفة مقاصد الشــارع؛ والتي غالبا ما تفهم من سياق الكلام؛ والسياق يدخل فيه الظرف والعرف لأنهمــا يمــثلان بســاط الكلام[2]. قال إمام المقاصد الثاني ناعيا على من اقتصر على اللفظ في استنباط الحكم:« ومن هنــا يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ؛ ويوجه رأيه على اللفظ مقتنعا به؛ فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبــه؛ ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والســياق؛ وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع»[3].

- **الفرع الثاني: التعليل بالعرف.**

المراد بالتعليل بالعرف؛ ربط أحكام الشريعة الغراء؛ سواء ما ورد منها في الكتاب أو نقل في السنة؛ بأعراف العرب زمن التتريل؛ بحيث يتغير الحكم لتغير العرف. والاعتماد على الأعراف مشهور متداول بين العلماء؛ حتى إن «قاعدة العادة محكمة»؛ تعد من القواعد المتفق عليها بين المذاهب جميعا. وقد كتب في الاعتداد بالعرف المتقدمون والمتأخرون من مثل القرافي وابن القيم وابن عابدين[4]؛ وكتب مؤخرا الدكتور فهمي أبوسنة كتابا عن العرف[5].

غير أن الجانب المهم في التعليل بالعرف؛ ليس الاعتداد به كمفسر لألفاظ المكلفين من أيمان ونذور وأنكحة وطلاق وأنواع التصرفات؛ لأن هذا من المعلوم بديهة؛ وإنما المراد تحقيقه مسألة في غاية الخطورة هي مدار رحى فكر [الحداثيين]؛ وهو ما يمكن أن نسميه **بالتخصيص بالعرف**. أي فهم النصوص الشرعية على أساس أنها جاءت ابتداءً متناغمة مع أعراف العرب؛ وبالتالي فليست تعبدية فيما التعبد فيه مشهور. وهذا الاتجاه يختلف أصحابه بين مفرط ومتوسط. فالمتوسطون –وما أقلهم– هم من نظروا إلى قضية العرف في جانبها المعقول؛ وهي في هذا الحد اعتداد بسنة الله التي مضت في عباده. وقد بنى ابن خلدون تحليلاته في المقدمة على هذا النوع المعتدل من التعليل بالعرف.

---

(1) **المصدر السابق.ص:7.**

(2) ينظر:.**السياق في المجالات التشريعية:المفهوم والدور**؛ مجلة الإحياء. العدد:25. جمادى الآخرة.1428هـ/2007. مجلة فصلية تصدر عن الرابطة المحمدية لعلماء المغرب. الرباط.

(3) **المصدر نفسه.ص:25.**

(4) ينظر: القرافي؛ **الفروق:149/3.** ابن القيم. **إعلام الموقعين.393/2. ومجموعة رسائل ابن عابدين.115/2.**

(5) أحمد فهمي أبو سنة؛ **العرف والعادة في رأي الفقهاء؛عرض نظرية في التشريع الإسلامي.ط3.**

بينما تطرف البعض وجعلوا الشريعة كلها ردة فعل تاريخية مصبوغة بصبغة عربية غير ملزمة للعالمين[1]. وكان المنتظر أن يتحدث عن تاريخية أحكام السنة النبوية لارتباطها المباشر بتتريل المبادئ؛ وذلك في المستوى المعتدل الذي يأخذ من تصرفات النبي ﷺ منهج التعامل مع الظروف المختلفة. ولكن المنهج التاريخي الذي اتبعه أغلبهم انتقل إلى أحكام القرآن الذي هو النص المطلق ابتداءً؛ ليثبتوا أنه صورة من البيئة العربية آنذاك. بل حتى مفردات العقيدة من الإيمان بالله واليوم الآخر والجنة والنار؛ فسرها بعضهم تفسيرا ماديا رمزيا لاستثارة نفوس العرب وبناء مجدهم[2]؟. والجانب من الحق الذي قد التفت إليه هذا الاتجاه –في غير إفراط البعض منهم– هو التعليل بالعرف أو بالعادة.

غير أن الجانب الكبير الذي كتب في العرف إنما كان في معاملات الأفراد؛ لا ربط الأحكام الشرعية به. قال عبد الوهاب خلاف:« وبالنظر الدقيق في العرف وأمثلته وما قال الأصوليون والفقهاء فيه – يتبين أن العرف ليس دليلا مستقلا يشرع الحكم في الواقعة بناء عليه ، وإنما هو دليل يتوصل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص ومن ألفاظ المتعاملين، وعلى تخصيص العام منها وتقييد المطلق، ويستند إليه في تصديق قول أحد المتداعيين إذا لم توجد لأحدهما بينة، وفي رفض سماع بعض الدعاوى التي يكذبها العرف وفي اعتبار الشرط الذي جرى به العرف، وفي الترخيص بمحظور دعت إليه ضرورة الناس وجرى به عرفهم، وفي أمثال هذا مما يجعل اجتهاد المجتهد أو قضاء القاضي ملائما حال البيئة ومتفقا وإلف الناس ومصالحهم»[3].

ومن التعليل بالعرف؛ ربط وصف القرشية في الحاكم بعرف العرب؛ لأنهم كانوا أهل العصبية؛ ومنع المرأة من الولاية والشهادة–تكريما على وجه واحتقارا على آخر–؛ وحمل أحاديث الطب على المعروف من عادات العرب في الطب والتطبب؛ وكذا ربط جميع الحدود خاصة حد السرقة لأنه كان من عادة العرب؛ وكذا أحكام الأسرة من ولاية الرجل على المرأة وقوامته عليها وسائر ما يترتب على هذا النظام من جواز التعدد ونظام الإرث والنفقة وغيرها؛ ربط كل هذا بأعراف العرب وجعلها شيئا غير ملزم في شكله للعالمين[4].

---

(1) وأهم من يمثل هذا الاتجاه: الصادق بلعيد؛ **القرآن والتشريع**. قراءة جديدة في آيات الأحكام.دار.**2002**. وعبد المجيد الشرفي. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. دار الطليعة. ومحمد أركون؛ **الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل**. ومحمد حمزة؛ **إسلام المجددين**.وكتاب دار الطليعة في أغلبهم؛ في سلسلة الإسلام واحدا ومتعددا.: إسلام الفقهاء؛ إسلام المتصوفة.

(2) حسين مروة؛ **التفسير المادي للتاريخ الإسلامي**؛ دار الكتاب العربي؛**88/1**.

(3) عبد الوهاب خلاف. **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**.ص: **126**.

(4) ينظر: الصادق بلعيد؛ **القرآن والتشريع**. قراءة جديدة في آيات الأحكام.ص:**150-278**.

ومعلوم أن من بين هذه التعليلات ما هو مقبول معقول؛ وقد علل به الراسخون في العلم من أعلام هذه الأمة من الصحابة ومن بعدهم؛ ومن ذلك حمل ابن تيمية رحمه-وتابعه في ذلك ابن عاشور أحاديث النبي ﷺ في النهي عن بعض المعاملات على المعتاد في عرف العرب. جاء في مجموع الفتاوى:« وَأَمَّا اكْتِرَاءُ الأَرْضِ وَالشَّجَرَةِ حَتَّى يَسْتَثْمِرَهَا: فَلا يَدْخُلُ هَذَا فِي الْبَيْعِ الْمُطْلَقِ؛ وَإِنَّمَا هُوَ نَوْعٌ مِنْ الْإِجَارَةِ. وَنَظِيرُ هَذَا: مَا تَقَدَّمَ مِنْ حَدِيثِ جَابِرٍ فِي الصَّحِيحِ مِنْ أَنَّهُ «نَهَى عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ » وَأَنَّهُ« نَهَى عَنْ الْمُخَابَرَةِ» وَأَنَّهُ« نَهَى عَنْ الْمُزَارَعَةِ» وَأَنَّهُ قَالَ:«لا تكروا الأَرْضَ». فَإِنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ: الْكِرَاءُ **الَّذِي كَانُوا يَعْتَادُونَهُ** كَمَا جَاءَ مُفَسَّرًا؛ وَهِيَ الْمُخَابَرَةُ وَالْمُزَارَعَةُ الَّتِي كَانُوا يَعْتَادُونَهَا. فَنَهَاهُمْ عَمَّا كَانُوا يَعْتَادُونَهُ مِنْ الْكِرَاءِ وَالْمُعَاوَمَةِ؛ الَّذِي يَرْجِعُ حَاصِلُهُ إلَى بَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ أَنْ تَصْلُحَ وَإِلَى الْمُزَارَعَةِ الْمَشْرُوطِ فِيهَا جُزْءٌ مُعَيَّنٌ. وَهَذَا نَهْيٌ عَمَّا فِيهِ مَفْسَدَةٌ رَاجِحَةٌ». وقد أورد ابن عاشور احتمال كون نهي النبي ﷺ النساء عن الوصل والوشم والنمص كونها-في عرف العرب أيامئذ- من عادات المومسات؛«فنهيت النساء عن التشبه بهن حتى يعرفن فلا يؤذين»(1). غير أن المهم هو البحث عن الضابط الذي يفرق به بين ما يمكن أن يدخله اعتبار العرف من الأحكام من غيره؛ لأن الأصل في الأحكام العموم والثبات؛ والتخصيص عارض؛ فلا يمكن أن تزال الأحكام لأدنى شبهة ارتباط بعرف. وفي فصل التحقيق طرف من هذا.

وقد تحدث علماء الأصول عن تخصيص العام بالعرف والعادة(2)؛ فاعتبره بعضهم ورده آخرون؛ قال الشوكاني:

---

(1) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى** ؛ **87/29**. وابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة؛ص:40.** وفي مسألة الوصل:**ص: 154.**

(2) العادة هي الأمر المتكرر وتعرف عند الحنفية بالعرف.والعرف نوعان: قولي وعملي. فالعرف القولي: هو ما ثبت باستعمال اللفظ في معنى خلاف المعنى الذي وضع له لغة مثل لفظ الدابة. وأما العرف العملي فهو ما ثبت بالعمل والعقل لا بالاستعمال اللفظي. ينظر:**أصول الفقه**؛ للشيخ أبو النور زهير **317/2, 318**.والمقصود بالعرف هنا هو العرف العملي؛ حيث إن العرف القولي لا خلاف أنه يخصص به العام. والعرف العملي قد اختلف فيه الحنفية والشافعية. فذهب الحنفية إلى أنه كالعرف القولي يخصص به العام؛ والجامع بينهما أن كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق – غاية الأمر أن منشأ التبادر في العرف القولي هو استعمال اللفظ وذلك يعتبر فرقا مؤثرا في الحكم. وأما الشافعية فقالوا: إن مجرد العرف العملي الذي لا يستند إلى إقرار من الرسول ﷺ لا يكون مخصصا للعام الوارد على لسان الشرع؛ لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع فإن استند إلى إقرار منه ﷺ يكون المخصص هو الإقرار. مثال ذلك: أن ينهى الشارع عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا – ويتعارف الناس على طعام خاص فيما بينهم كالبر أو الذرة مثلا – فالطعام إذا أطلق في عرفهم يتبادر منه هذا النوع بخصوصه فهل يكون العام مخصصا بهذا العرف أو لا يكون مخصصا به في ذلك الخلاف. انظر: **نهاية السول:469/2. المحصول:451 .البرهان:445/1. إحكام الأحكام:486/2.أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير 417/2. 418.البحر المحيط.252/4. وإرشاد الفحول:343/1.الإبهاج:181/2.التقرير والتحبير:5/3.تيسير التحرير.82/2.**

« المسألة السادسة والعشرون: في التخصيص بالعادة: ذهب الجمهور إلى عدم جواز التخصيص بها؛ وذهب الحنفية إلى جواز التخصيص بها. قال الصفي الهندي: وهذا يحتمل وجهين: **أحدهما**: أن يكون النبيﷺ أوجب أو حرم شيئا بلفظ عام؛ ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها؛ فهل تؤثر تلك العادة؟ حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله؛ أو لا تؤثر في ذلك؛ بل هو باق على عمومه؛ متناول لذلك البعض ولغيره. **الثاني** : أن تكون العادة جارية بفعل معين؛ كأكل طعام معين مثلا؛ ثم إنه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره؛ كما لو قال:«نهيتكم عن أكل الطعام»؛ فهل يكون النهي مقتصرا على ذلك الطعام بخصوصه؛ أم لا بل يجري على عمومه ولا تؤثر عاداتهم؟.قال:« والحق أنها لا تخصص لأن الحجة في لفظ الشارع وهو عام؛ والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له. انتهى.

ثم قال فيما يشبه الكلمة الفصل في مسألة التخصيص بالعرف والعادة: «والحق أن تلك العادة إن كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ إذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة. لأن النبي ﷺ إنما يخاطب الناس بما يفهمون؛ وهم لا يفهمون إلا ما جرى عليه التعارف بينهم؛ وإن لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات إليها»[1].

وظاهر أن مراد الحداثيين من ربط الأحكام بالعرف والعادة أعم بكثير من مراد الأصوليين والفقهاء؛ والضبط هو الفيصل في مسألة بهذه الخطورة.

- **الفرع الثالث: التعليل بالظرف.**

يكمن الفرق بين الظرف والعرف في أن العرف ظرف مستمر؛ في حين أن الظرف غير دائم؛ فالظرف أعم من العرف. والمراد بالظروف:« العناصر أو الوقائع العرضية؛ التابعة للحكم الشرعي تؤثر على تطبيقه حتى يحقق المقصد الذي من أجله شرع الحكم»[2]. ولا ينبغي الخلط في هذا المقام بين اعتداد الشارع بالظروف وبنائه الأحكام عليها. فالأول مثل تشريعه للرخص والاستثناءات المعروفة في العبادات والعادات؛ وأما اعتداده بها في العادات فتيسيرا على الناس. والمراد بحثه في التعليل بالظرف كون بعض الأحكام الشرعية مبنية أساسا على ظرف خاص في زمن التتريل؛ فيتغير حكمه الآن لتغير الظرف أو يعود بعودة الظرف بالشكل نفسه أو بصورة أخرى تحقق المقصود من مشروعية ذلك الحكم.

---

(1) الشوكاني؛ **إرشاد الفحول. 343/1.**

(2) خليل محمود نعراني؛ **أثر الظرف في تغيير الأحكام الشرعية.** رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية؛ نابلس فلسطين. 2003م؛ إشراف: د:علي محمد مصلح السرطاوي. **ص:68.**

وتعليل الأحكام بالظروف ليس بالغريب عن تصرفات الشارع؛ ولا عن عمل الراسخين في العلم من هذه الأمة سلفا وخلفا. بل له في العلم الأصيل باب منفسح وقدم راسخة.

فمن ذلك نهي النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي بسبب قدوم وفد على المدينة. جاء في صحيح مسلم وغيره عن عبد الله بن واقد قال:«نهى رسول الله ﷺعن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة فقالت: صدق؛ سمعت عائشة تقول:«دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ:«ادخروا ثلاثا ثم تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا:«يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم؛ ويجملون منها الودك».فقال رسول الله ﷺ:«وما ذاك؟ قالوا:«نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث» فقال:«إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت؛ فكلوا وادخروا وتصدقوا»[1]. فالحديث فيه بيان واضح لإمكانية ابتناء حكم ما على ظرف عابر؛ بحيث يزول الحكم الأول بزوال ظرفه. وكذا نهيه ﷺ عن زيارة القبور؛ لحداثة عهد المسلمين الأوائل بالشرك؛ اعتبارا للعرف والظرف معا فقال:«قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور؛ ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة»[2].فهذا اعتبار منه ﷺ للظروف وقد تغيرت معها الأحكام على الرغم من كونها نصوصا واضحة الدلالة.

ومن فعل الصحابة الكرام؛ أيضا نصيب معتبر. كالتسعير لتغير أحوال الناس؛ والحكم في اللقطة وضوال الإبل؛ وجعل عمر بن الخطاب الدية على الديوان وقد كانت على العاقلة؛ أو تعليقه لنصيب المؤلفة قلوبهم. ومن فعل التابعين ما أورده ابن سعد في الطبقات عن أبي أيوب السختياني؛ في مسألة تطويل الثياب التي ثبتت فيها النصوص القواطع؛ غير أنه ربطها بالظروف؛ قال ابن سعد:«وكان النساك يومئذ يشمرون ثيابهم؛ يعني قُمُصَهُم؛ وكان أيوب يجر قميصه؛ قال: وقال عبد الرزاق عن معبد؛ قال:"رأيت على أيوب قميصا يجره؛ قال: فقلت له فيه؛ فقال:"يا أبا عروة,كانت **الشهرة فيما مضى في تذييلها؛ فالشهرة اليوم في تشميرها**»[3].

وقد اشتهرت أقوال عن كبار علماء الأمة تبين بجلاء إمكانية ابتناء بعض الأحكام على الظروف؛ فنبهوا إلى أن التغيير الذي ألحقه بعض الأئمة ليس تغييرا في أصل الخطاب. فمن ذلك

---

(1) **مسلم**. كتاب الأضاحي؛ باب ما كان من النهي عن ادخار لحوم الضاحي. **3/ 1562.رقم: 1971**. وهو في البخاري والموطأ وغيرهما بصيغ أخرى.

(2) **مسند أحمد.1/ 145**. **رقم: 1235**.

(3) ابن سعد. **الطبقات الكبرى**؛ دار صادر؛ بيروت.**248/7**.

قولهم:«هذا خلاف حال لا خلاف مقال»[1]؛ وقولهم:«هذا اختلاف عصر وزمان؛ لا اختلاف حجة وبرهان»[2]. وقول ابن القيم:«فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[3]؛ وكذا قول مالك فيما نقله عنه الباجي-لما خالف عمر ابن الخطاب في مسألة مرور الماء-:« وَقَدْ قَالَ مَالِكٌ فِيمَنْ لَهُ مَاءٌ وَرَاءَ أَرْضٍ وَلَهُ أَرْضٌ دُونَ أَرْضٍ؛ فَأَرَادَ أَنْ يُجْرِيَ مَاءَهُ فِي أَرْضٍ أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ ، وَلَمْ يَأْخُذْ بِمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ فِي ذَلِكَ وَرَوَاهُ عَنْهُ ابْنُ الْقَاسِمِ فِي الْمَجْمُوعَةِ، وَقَالَ عَنْهُ أَشْهَبُ:«كَانَ يُقَالُ: **يَحدُثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَةٌ بِقَدْرِ مَا يُحْدِثُونَ مِنْ الْفُجُورِ**» قَالَ مَالِكٌ: وَأَخَذَ بِهَا مَنْ يُوثَقُ بِهِ فَلَوْ كَانَ مُعْتَدِلا فِي زَمَاننا هَذَا كَاعْتِدَالِهِ فِي زَمَانِ عُمَرَ رَأَيْت أَنْ يُقْضَى لَهُ بِإِجْرَاءِ مَائِهِ فِي أَرْضِك؛ لأَنَّك تَشْرَبُ مِنْهُ أَوَّلا وَآخِرًا وَلا يَضُرُّك؛ وَلَكِنْ **فَسَدَ النَّاسُ وَاسْتَحَقُّوا التُّهَمَ**؛ فَأَخَافُ أَنْ يَطُولَ الزَّمَانُ وَيَنْسَى مَا كَانَ عَلَيْهِ جَرْيُ هَذَا الْمَاءِ، وَقَدْ يَدَّعِي جَارُك عَلَيْك بِهِ دَعْوَى فِي أَرْضِك»[4]. ثم قال الباجي بعدها محللا قول مالك:« أَنَّ مُخَالَفَةَ أَهْلِ زَمَنِ مَالِكٍ لأَهْلِ زَمَنِ عُمَرَ فِي هَذَا الْحُكْمِ إنَّمَا كَانَ لاخْتِلَافِ أَحْوَالِ النَّاسِ؛ وَأَنَّ أَهْلَ زَمَنِهِ قَوِيَتْ فِيهِمْ التُّهْمَةُ باسْتِحْلالِ مَا لَمْ يَكُنْ يَسْتَحِلُّهُ أَهْلُ زَمَنِ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ؛ وَأَنَّ حُكْمَ ابْنِ الْخَطَّاب تَمَثَّلَ فِي الأَزْمِنَةِ الَّتِي يَعُمُّ أَهْلُهَا وَيَغْلِبُ عَلَيْهِمْ الصَّلاحُ وَالدِّينُ وَالتَّحَرُّجُ عَمَّا لا يَحِلُّ وَأَنَّ الزَّمَنَ الَّذِي يَعُمُّ أَهْلُهُ أَوْ يَغْلِبُ عَلَيْهِمْ اسْتِحْلالُ أَمْوَالِ النَّاسِ بِغَيْرِ الْحَقِّ لَوَجَبَ أَنْ يُحْكَمَ فِيهِمْ بِالْمَنْعِ مِنْ ذَلِكَ»[5].

ومنه أيضا قول شيخ المقاصد الأول الإمام الشاطبي:«واختلاف الأحكام لاختلاف العوائد ليس اختلافا في أصل الخطاب»[6]؛ وقول ابن عابدين في رسالته عن العرف:« فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة؛ لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف؛ وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمانهم لقال بما قالوا»[7]. وقول الأستاذ شلبي:«إن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها؛ ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة »[8].

---

(1) الونشريسي؛ **المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**. دار الغرب الإسلامي؛ 1401هـ/1981م. **287/8**.

(2) الزيلعي؛ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**. دار الكتاب الإسلامي؛ 1413هـــ. **211/4**.

(3) ابن القيم؛ **إعلام الموقعين؛3/3**.

(4) الباجي؛ **المنتقى شرح الموطأ .43/4**.

(5) **المصدر نفسه**.

(6) **الموافقات؛572/2**.

(7) ابن عابدين؛ **مجموعة الرسائل؛ رسالة نشر العرف.ص 21**.

(8) شلبي؛ **تعليل الأحكام.ص:38**.

وعليه؛ فمسلك ربط الأحكام بظروفها مسلك عريق في الحكمة وأصيل في الفهم الصائب؛ غير أن الفقيه هو الذي يملك الضابط الحقيقي الذي يفرق به أين يمكن أن يعمل الظروف والأعراف وأين لا يقبل لها عذر ولا يسمع لها كلام.

ومن الأمثلة المعاصرة لربط الأحكام بالظروف حد الردة؛ وذلك أن حقيقة التدين يجب أن تكون مبنية على الاقتناع؛ وكل تدين جاء عن كره فلا ينتفع به الدين ولا ينتفع به المتدين. وهو ما جاء في قوله تعالى:﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ؛ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** ﴾ [البقرة:256]؛ وقد تعارض هذا مع عموم قوله ﷺ :«من بدل دينه فاقتلوه»[1].مع ما تواصل وتواتر من فعل الصحابة ومن بعدهم إلى هلم جرا. والسؤال الذي أورده من أورده[2]: هل الحد؛ أو القتل كان بسبب ترك الدين؛ أم بسبب الخروج عن النظام. وذلك أن المنافقين أرادوا فتنة المسلمين عن دينهم فيما حكاه القرآن عنهم:﴿**وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آَمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آَمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آَخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [آل عمران:72]. قال الرازي في مفاتيح الغيب:« إن اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في تشكيك ضَعَفَةِ المسلمين في صحة الإسلام، وهو أن يظهروا تصديق ما يترل على محمد ﷺ من الشرائع في بعض الأوقات، ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه، فإن الناس متى شاهدوا هذا التكذيب، قالوا: هذا التكذيب ليس لأجل الحسد والعناد، وإلا لما آمنوا به في أول الأمر وإذا لم يكن هذا التكذيب لأجل الحسد والعناد؛ وجب أن يكون ذلك لأجل أنهم أهل الكتاب؛ وقد تفكروا في أمره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته؛ فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي أنه كذاب، فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته»[3]. ثم إن الإسلام في بداية أمره لم يكن فيه فرق بين الخروج عنه والخروج عن دولته؛ فالجزيرة العربية ومن شايعها من الروم والفرس قد أكنت العداء لهذا الدين الجديد؛ وكون المرء في صف المسلمين يعني أنه في جهة معينة؛ وخروجه عنه كان يعني بالتمام والكمال الخروج عن الدولة بالتعبير المعاصر؛ فكان حد الردة صمام أمان أمام الخيانات والطوابير الخامسة التي تترصد للإسلام. ولهذه العلة قال بعض الفقهاء بأن حد الردة لا يقام على النساء كونهن لا يقاتلن. أي أن الخروج عن الدولة ليس في وسعهن.

---

(1) **البخاري**؛كتاب الجهاد والسير؛باب لا يعذب بعذاب الله:**1098/3**. رقم:**2854**.,سنن **الترمذي**؛ كتاب الحدود برقم:**1458**,سنن **النسائي**؛ تحريم الدم برقم:4060,سنن **أبو داود**؛ كتاب الحدود؛برقم: **4351**؛سنن **ابن ماجه**؛ كتاب الحدود؛**برقم: 2535.**

(2) عبد الحميد أبو سليمان؛ **نظرية العلاقات الدولية في الإسلام**؛[المعلومات].

(3) الرازي؛ **مفاتيح الغيب**.**254/4.**

ولازم القول؛ هل إذا تغير الظرف؛ وصار خروج إنسان ما عن الدين لا يستلزم خروجه عن الدولة؛ هل يسقط هذا الحد الوقائي؛ بحكم أنه كان عقوبة على خرق النظام لا على الخروج من الدين؟. يقول السيد سابق معللا الحكمة من حد الردة:« الإسلام كمنهج عام للحياة، ونظام شامل للسلوك الإنساني، لا غنى له من سياج يحميه، ودرع يقيه، فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهز أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شيء أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه، لأن الخروج عليه يهدد كيانه ويعرضه للسقوط والتداعي. إن الخروج على الإسلام والارتداد عنه إنما هو ثورة عليه؛ والثورة عليه ليس لها من جزاء إلا الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية، فيمن خرج على نظام الدولة وأوضاعها المقررة. إن أي إنسان سواء كان في الدول الشيوعية، أم الدول الرأسمالية – إذ اخرج على نظام الدولة فإنه يتهم بالخيانة العظمى لبلاده، والخيانة العظمى جزاؤها الإعدام»[1]. وعلى كل؛ فليست مهمة البحث تفصيل المسألة؛ بقدر التنبيه إلى أنها قد عللت بالظرف؛ أي أن المسلمين قد عاشوا قرونا؛ تطابق فيه الخروج عن الدين مع الخروج عن الدولة. فلما تغير الحال فهل يتغير الحكم. أي هل الحكم معلل أم تعبدي؟.[2]

والحاصل من هذا المطلب؛ أن التعليل–الذي يخرج الحكم من الثبات إلى التغير– له وجهان: وجه من داخل النص وهو التعليل بالوصف وهو غالب تعليلات الفقهاء والأصوليين؛ ومحوره استخراج الأوصاف من الألفاظ؛ والوجه الآخر: خارجي: يحاول استخراج علة للحكم من خارج اللفظ؛ أي من سياقه العام؛ إن عرفا مستقرا أو ظرفا طارئا؛ وهذا عمل به العلماء وأقرته الشريعة؛ غير أنه قد أسيىء استعماله بتعميم القول بإمكانية خضوع جميع الأحكام إلى الظروف والأعراف. وهو ما يستدعي بيان دواعي ثبات الأحكام الشرعية من غير اللجوء إلى أنها نصوص صريحة؛ بدليل وجود نصوص قطعية الثبوت والدلالة ولكنها تغيرت. وهو ما سيفصل في مبحث خاص في فصل التحقيقات. وإنما الغرض التنبيه إلى هذه الأنواع من التعليل؛ حتى يكون الباحث في التعليل والتعبد على بصيرة منها. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

---

(1) سيد سابق. **فقه السنة** ؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ لبنان. **457/2.**

(2) الذين أثاروا المسألة في هذه السنوات انطلقوا من مشاكل موهومة؛ فالردة ليست مطلبا اجتماعيا لحوحاً؛ فإن الحدود غير معمول بها في أغلب الدول المسلمة ومع ذلك لم يترك المسلمون دينهم؛ والذين يظنون أن حد الردة هو من يحمي الإسلام في القلوب يكذبهم الواقع؛ والذين يظنون أن الحدود القاسية مخالفة للإنسانية وهي سبب التخلف يخالفهم الواقع. والأولى أن يهتم المسلمون ببناء المجتمع قبل التفكير في حمايته. بمعنى أن يهتموا بملء البطون قبل قطع الأيدي؛ وبإعفاف القلوب قبل جلد الظهور؛ وبإرساء اليقين قبل قطع الوتين. أي:أن يهتموا بجانب الوجود قبل جانب العدم. والله أعلى وأعلم.

المبحث الثاني: الأحكام الشرعية بين التعبد والتعليل الأصولي .

المطلب الأول: عرض مذاهب العلماء في التعليل وتوجيهها .

الفرع الأول: عرض مذاهب العلماء في التعليل .

الفرع الثاني: توجيه الأقوال .

المطلب الثاني: ما لا يجري القياس فيه عند الأصوليين

الفرع الأول: أدلة الفريقين (الجمهور والحنفية) .

الفرع الثاني: سبب الخلاف وثمرته .

الفرع الثالث: ملاحظات حول المسائل .

المطلب الثالث: الظاهرية وإطلاقية التعبد في الأحكام الشرعية .

الفرع الأول: موقف الظاهرية من تعليل الأحكام .

الفرع الثاني: مناقشة منهج الظاهرية في نفي التعليل .

الفرع الثالث: مآل منهج الظاهرية في نفيهم للتعليل .

المطلب الرابع: مناقشة قاعدة الإمام الزنجاني.

الفرع الأول: عرض رأي الإمام الزنجاني .

الفرع الثاني: مناقشة رأي الإمام الزنجاني..

المبحـــــث الثاني:الأحكام الشرعية بين التعبد و التعليل الأصولي

ذكرنا في المبحث السابق التعليل و أنواعه، و ميزنا بين الأصولي و الكلامي و المقاصدي؛ وبينا مناط كل نوع منه و موضوعه. والخلاصة أن الخلاف في تعليل الأفعال خلاف لفظي بقصد التتريه؛ وأن الإجماع وقع على أن كل الأحكام معللة تعليلا مقاصديا؛ بمعنى تضمنها للحكم والمصالح إجمالا وتفصيلا؛ وإنْ لم تظهر لنا في بعض الأحيان، فبقي لنا إذن الخلاف في التعليل الأصولي الذي يبحث عن الأوصاف الضابطة من أجل التفريع و القياس، ومحل الخلاف هنا بين القائلين بالقياس من غير الظاهرية الذين يرون أن الأصل في الأحكام التعبد دون تفريق بين العبادات والعادات، و سنذكر الآن أقوال الفقهاء و الأصوليين في هذا ثم نعرج على مذهب الظاهرية في حديث عن المنهج؛ وأخيرا نعلق على قاعدة للإمام الزنجاني؛ التي خالف فيها قاعدة الشاطبي؛ لكي يصفو لنا الحديث عن قاعدة:«الأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات اتباع المعاني»؛ في الباب الثاني. وعلى الله التكلان .

المطلب الأول: عرض مذاهب العلماء في التعليل و توجيهها.[1]

علينا في البداية أن نشير إلى أن نسبة الأقوال إلى الأئمة و المذاهب في التعليل بأنواعه قد تضارب تضاربا واسعا، ؛ مع ملاحظة **أن الحنفية قد انفردوا** ببحث هذه المسألة وتفصيلها؛ حتى جعلوا لها فصلا مستقلا أسموه: تعليل الأصول. أما الجمهور فإنما يكتفون بإثبات القياس؛ ثم يقررون أن الأصل في الأحكام التعليل لكثرة المعلل؛ وقلة التعبدي.

الفرع الأول: عرض مذاهب العلماء في التعليل.

جمهور علماء الشريعة متفقون في القول بتعليل نصوص الأحكام الشرعية؛ و لم يكن بينهم خلاف في أصل التعليل؛ بل الخلاف في الشروط التي يتوقف عليها القول بجواز التعدية. ولهم في ذلك أربعة أقوال:[2]

الأول: أن الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل.

الثاني: أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن التعليل ببعض الأوصاف.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميز الوصف عن الأوصاف.

---

(1) ينظر: **شفاء الغليل**:**50**. **البحر المحيط**:**60/7**. السعدي. **مباحث العلة في القياس**؛ص: **50**.يوسف العالم. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية** ص:**131**.

(2) أبو زيد الدبوسي؛ **تقويم الأدلة** ؛تحقيق:محيي الدين ميسر؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ ط1؛ 2001م.ص:**301**.

الرابع: أن الأصل في النصوص التعليل؛ وأنه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة؛ ومع ذلك لا بد قبل التعليل و التمييز من دليل يدل على أن النص الذي يراد استخراج علته معلل » [1]

الفرع الثاني: توجيه الأقوال:

وجه القول الأول:

أن النص موجب للحكم بصفته لا بعلته، لأن العلل الشرعية ليست من مدلولات النص. وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغة بمثابة المجاز من الحقيقة، فلا يصار إليه إلا بالدليل، لأن معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه .ومعرفة المعنى الشرعي من النص تتوقف عليه كمعرفة المجاز بل أبعد من ذلك، لأن المجاز أحد نوعي الكلام؛ وإذا كان كذلك فالأصل: هو العمل بصيغة النص دون معناه. فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلا بدليل، كما لا يجوز ترك الحقيقة و تغييرها إلا بدليل.

وجه القول الثاني:

أن الأدلة قائمة على حجة القياس من غير تفرقة بين نص ونص؛ فيكون التعليل هو الأصل، ولا يمكن التعليل بجمع الأوصاف؛ ولا بالبعض دون البعض فتعيين التعليل بكل وصف إلا أن يقوم مانع لمخالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف، كما في رواية الحديث لما كان حجة و كان العمل به واجبا؛ و لا يثبت الحديث إلا بنقل الرواة و إجماع الرواة على رواية كل حديث متعذرة صارت رواية كل عدل حجة لا تترك إلا لمانع، بأن يخالف الحديث دليلا قطعيا من نص و إجماع، أو يظهر فسق الراوي؛ وكذلك تعليل النص، لما تعذر بالجميع يجعل كل وصف علة إلا لمانع.

ووجه القول الثالث:

إنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف؛ ولا بكل واحد لأن منها ما هو قاصر يوجب منع تعدية الحكم عن الأصل؛ ومنها ما هو متعد يوجب التعدية إلى الفرع. وهنا تناقض فتعين البعض، والتعليل شرع تارة للقياس، وتارة لقصر الحكم على محل النص. ولما انتفى التعليل بالجميع وجب بواحد من الجملة؛ وهذا مجهول؛ والتعليل بالمجهول باطل. فلا بد من دليل يعين وصفا من سائر الأوصاف للتعليل.

(1) ينظر: الإسنوي. **نهاية السول 60/4–61**. **أصول السرخسي:144/2**.. **شرح التلويح على التنقيح** للتفتزاني. **64/2**. بخيت المطيعي. **سلم الوصول:190/4**. علاء الدين البخاري. **كشف الأسرار.217/2–220**.ذكر المذاهب بأدلتها.

وجه القول الرابع: إن الظاهر و هو أن الأصل في النصوص التعليل، إنما يصلح للدفع دون الإلزام و لذلك نحتاج قبل الشروع في التعليل إلى إقامة الدليل على كون الأصل أي النص الذي يراد تعليله معللا في الحال و ليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه إلى غيره[1].

والقول الثالث؛ هو مختار البحث؛ لأن أدلة القول الأول خطابية لا تقاوم الاستقراء؛ وأما القول الثاني؛ ففي غاية التفريط؛ لأن المناسبة شرط أكيد في الوصف المعلل به؛ والقول بالتعليل بكل وصف- مع أنه لا قائلَ به ولا عاملَ- مخالفٌ لحكمة الشرع وحِكَمِه؛ وأما القول الرابع؛ فاشتراطه التأكد من تعليل الأصل؛ لا داعي له؛ لأن ما لا يجري فيه القياس إجماعا معدود محدود. فبقي أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف مناسب.

قال جمال الدين الإسنوي معلقا على هذه الأقوال: « و كلا المذهبين – يعني الأول و الثاني- في الغايتين من الإفراط و التفريط » ثم نسب المذهب الثالث إلى« مشايخ الحنفية المعتبرين و نقله عن الشافعي و جمهور أهل الأصول» ثم قال:« إنه لا خلاف في أن العلل – الحِكَمَ- مبثوثة في كل الأحكام قطعا؛ و إنما هذه المذاهب في عمل المجتهد في استخراج هذه العلل. و القولان الثالث والرابع عليهما المعول و لا خلاف بينهما، لأن الثالث يبحث في تعيين الوصف الصالح و الرابع في التحقق من أن الأصل معلل »[2]. أما يوسف العالم فقال:« يترتب عليه الحد من دائرة القياس على القول الأول أو إفساح المجال على القول الثاني »[3].أما القول الثالث و الرابع فهما يتفقان مع الثاني في أن الأصل في النصوص التعليل، إلا أنهما يزيدان عليه بقيود تتعلق بالوصف الذي يكون علة. فالقول الثالث يشترط دليلا يميز الوصف عن غيره. و يزيد عليه الوصف الرابع بقيد، و هو أن يكون النص الذي يراد تعليله قد دل الدليل على كونه معللا»[4]

وفي هذه القيود التي يشترطها المعللون إشارة إلى وجود أحكام قد اتفقوا على عدم القياس عليها، وهي ذوات العلل القاصرة مما ثبت من القواعد ابتداء كرخص السفر. أو مما ظهرت خصوصيته كشهادة خزيمة أو كان حكما تعبديا . و في هذا ما يدل على أنه ليست كل الأحكام الشرعية قابلة للتعليل الأصولي، و المطلب التالي سيحاول الإجمال فيما لا يجري القياس فيه عند الأصوليين؛ مع بيان حقيقة الخلاف في مسائله.

---

(1) المراجع السابقة .النسفي؛ **كشف الأسرار**.**219/2**.

(2) الإسنوي. **نهاية السول شرح منهاج الأصول**. **61/4**.

(3) يوسف حامد العالم. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**. **ص**: **131**.

(4) المرجع نفسه:**ص**: **132**.

المطلب الثاني: مــا لا يجري القياس فيه عند الأصوليين.

الحديث عن المجالات التي يجري فيها القياس دقيق وحساس، ولقد صرح ابن السبكي بهذه الحساسية لما قال:«وتفصيل ما يعلل مما لا يعلل تفصيلا عسر جدا، وفيه تلاطم أمواج الآراء، وافتراق أنظار العلماء»[1]. وإن كان حصر هذه المجالات صعبا، فليس مستحيلا؛ وبعد اتفاق الجمهور على كون القياس حجة شرعية؛ واتفاقهم على عدم إجرائه حيث لا يعقل المعنى- أي حيث يكون الحكم الشرعي تعبديا حقيقيا أو نسبيا- قال الآمدي:«فأما ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه»[2]. اختلفوا في بعض المواطن لاختلافهم بين كونها تعبدية توقيفية أوكونها معللة توفيقية، وتشمل المقدرات التي تتضمن الحدود والكفارات والمقادير ثم الرخص، ثم العبادات وأخيرا الأسباب والشروط والموانع.[3] أغلب الخلاف الواقع في هذه الميادين الخاصة إنما هو بين الحنفية الذين يقولون بتعبدية هذه الأقسام والجمهور الذين يرون كونها معقولة المعنى قابلة للقياس، وقد يخرج مرات قليلة أحد الحنفية أو بعضهم عن هذا الأصل العام. ومثل هذا بالنسبة للجمهور, وتكاد تكون الأدلة واحدة في كل الأبواب المختلف فيها. لهذا سنذكرها باختصار دون ذكر المناقشات والردود؛ على أن نورد سبب الخلاف المتعلق بموضوع البحث ثم نذكر أخيرا رأي البحث في هذه المسائل.

الفرع الأول: أدلـــــــة الفريقين.

أولا:أدلة الجمهور:[4] قالوا إن:

1-ما ورد من الأدلة النقلية من جواز العمل بالقياس إنما ورد عاما في كل ما يقع عليه القياس فلا يخصص هذا العموم إلا بدليل ولم يرد ما يخصص الحدود والكفارات والتقديرات وغيرها مما ادعي فيها عدم جواز القياس، فدل أن القياس فيها كالقياس في المجالات الأخرى.

2-أن إجماع الصحابة قد وقع في حد شارب الخمر، ثم إن الحدود تثبت بأخبار الآحاد وهي ظنية فجاز إثباتها بالقياس. زيادة إلى أن الأعمال التي توجب الحدود معقولة المعنى. فالذي يصدق على

---

(1) ابن السبكي. **رفع الحاجب** ؛ دار عالم الكتب؛ بيروت؛ ط1؛ 1999م. تح: على محمد عوض؛ عادل أحمد.**410/4**.

(2) الآمدي. **الإحكام** :**88/4**.

(3) ينظر البحث مفصلا: الروكي ،**نظرية التقعيد الفقهي،وأثرها في اختلاف الفقهاء**.مطبعة النجاح.الرباط.مشورات كلية الآداب ط**1414/1**هـ/ **1994**م. ص:**88/48**

(4) ينظر المسألة: **الإحكام.90/2.شفاء الغليل.ص:640 والمستصفى234/2.البحر المحيط:68/7.نشر البنود:104/2.شرح الكوكب المنير:22/4.بيان المختصر:759/2.ابن برهان.الأصول إلى الأصول:249/2.حاشية العطـــار:249/2.نهايـــة السول:376/4.**

الزاني يصدق على اللائط. والذي يصدق على السارق يصدق على النباش، ومثلها الكفارات فهي معقولة المعنى. وحيث عقل المعنى أو أمكن تعقله جاز القياس؛ لأنه يكون حيث تعقل العلل دون غير من المواضع؛ ولا محدد لهذا الضابط.

3–أن الجمهور يجرون القياس حيث يعقل المعنى، الذي هو شرط القياس، فإذا لم يجروه فلتخلف شرطه. لا لعدم جوازه.

4–أن القياس في هذه المقدرات لا يتعلق بأعدادها، وإنما يتعلق بموجباتها. فإذا وجب الموجب المناسب جرى القياس وإلا فلا.

ثانيا:أدلة الحنـــــــــفية:[1]

1- قالوا إن هذه المقدرات غير معقولة المعنى، وما لا يعقل معناه لا يقاس عليه غيره،زيادة إلى أن بعضها ثابت على خلاف القياس.

2- قالوا إن الحدود تدرؤ بالشبهات، والقياس شبهة.

3–ما فرق فيه الشارع فأوجب القطع في السرقة دون الغصب والحد في القذف دون الاتهام بالكفر. والكفارة في الظهار دون الردة.[2]

الفرع الثاني: سبب الخلاف وثمرته.

أولا: سبب الخلاف:

قال الروكي مبينا سبب الخلاف في هذه المجالات:« يرجع الخلاف في كل ما تقدم إلى **سبب واحد**؛ وهو اختلافهم في هذه المقدرات هل هي معقولة المعنى أم لا ؟؛

فالذين قالوا إنها معقولة المعنى، وهم الجمهور. قالوا بجريان القياس فيها؛ لأن ما كان معقول المعنى كان مدرك العلة؛ وما كان مدرك العلة صح فيه القياس. والذين قالوا إنها غير معقولة المعنى وهم–الحنفية– لم يجروا فيها القياس»[3].

(1) ينظر:.**أصول السرحسني**:**144/2**.**كشف الأسرار**:**392/3**.**تيسير التحرير**.**103/4**. علي جمعة ؛**القياس عند الأصوليين**؛ ص:**333**.

(2) من أجل تفصيل أدق في هذه المجالات بمنهج حجاجي أصولي ينظر:محمد نصار الحريتي؛ **ما لا يجري القياس فيه**؛ ماجستير؛ كلية دار العلوم القاهرة؛ 2003. إ:أ.د:محمد بلتاجي حسن.

(3) الروكي،**نظرية التقعيد الفقهي**.ص:**416**.

ثانيا: ثمـــرة الخلاف:

انبنى على هذه القاعدة فروع فقهية بين الحنفية والجمهور. وسنوردها دون تفصيل ولا تأصيل ولا إحالة؛ لأن لها موضعا تفصل فيه في الفصل الأخير من البحث المتعلق بالتطبيقات الفقهية.

1- في الحدود: اختلفوا في إقامة الحد على النباش، هل هو سارق أم لا، وكذا واطئ الميتة هل يحد حد الزنا أم لا، و طاعم الحشيشة والأفيون هل يحد حد شارب الخمر أم لا .

2- في الكفارات: اختلفوا في حكم من أخر قضاء الصوم إلى أن دخل رمضان، هل عليه كفارة أم لا. وفي حكم من جامع في يومين من رمضان واحد، وهل تجب الكفارة على المعتكف إذا جامع عمدا. وغيرها.

3- في التقديرات: يعد خلافهم في أقل الصداق عمدة الباب هل يقاس على نصاب السرقة أم لا.

4- في الرخص: اختلفوا في جواز التداوي بالنجاسات، قياسا على التداوي بشرب أبوال الإبل، وجواز بيع الثمر رطبا بمثله يابسا إذا دعت الحاجة إليه قياسا على الترخيص في العرايا، وجواز المسح على الخف إن لبس على خف آخر.

5- في العبادات: اختلفوا في جواز صلاة أكثر من فريضة بتيمم واحد قياسا على الوضوء، وهل التسليم في صلاة الجنازة واحدة أو تسليمتان قياسا على الصلاة المكتوبة، وكذلك زوال النجاسة بغير الماء إن حصل به، ونيابة لفظ التكبير في الصلاة.

أما أمثلة الأسباب والشروط والموانع فمتداخلة مع الأمثلة السابقة. ولهذا لم نذكرها.

الفرع الثالث: ملاحظات عامة حول هذه المسائل.

إذا نظرنا إلى الفروع الفقهية التي كانت ثمرة لهذا الخلاف نجدها تتمحور حول "القياس في الشيء" لا القياس "على الشيء". فهي في الحدود أقرب إلى تحقيق المناط أو تنقيحه منها إلى القياس، أما في العبادات فظاهر أنها عملية إلحاق شروط وموانع لا إضافة عبادات جديدة كما يوهم عنوان المسألة. أي أن القياس فيها إلحاقي وليس إنشائيا.

قال الزركشي، ناقلا عن أبي حامد الغزالي:« القياس في الحدود والكفارات وكذلك الأسباب ليس قياسا إنما هو تنقيح مناط. وقال: إنشاء حد بالقياس على حد لا يجوز باتفاق »(1). ونص الغزالي التالي يبين رأيه؛ قال رحمه الله:« نقل عن قوم أن القياس لا يجري في الكفارات والحدود؛ وما قدمناه يبين فساد هذا الكلام. فإن إلحاق الأكل بالجماع قياس؛ وإلحاق النباش بالسارق قياس, فإن

(1) الزركشي.**البحر المحيط** .79/7.

زعموا أن ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط للمناط؛ فما ذكروه حق؛ والإنصاف يقتضي مساعدتهم. إذا فسروا كلامهم بهذا فيجب الاعتراف بأن الجاري في الكفارات والحدود؛ بل وفي سائر أسباب الأحكام المنهج الأول في الإلحاق دون المنهج الثاني؛ وأن المنهج الثاني يرجع إلى تنقيح مناط الحكم. فإنا إذا ألحقنا المجنون بالصبي بان لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية؛ بل أمر أعم منه وهو فقد عقل التدبير. وإذا ألحقنا الجوع بالغضب؛ بان لنا أن الغضب لم يكن مناطا؛ بل أمر أعم منه وهو ما يدهش العقل عن النظر؛ وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب»[1]

وظاهر أن المحذور الذي هو إنشاء عبادات جديدة أو رخص جديدة لا يقول به أحد، قال الزركشي:« فنحن نعلم أن الطهارة شرعت للنظافة والصلاة للخشوع، فمن أراد أن يضع شيئا آخرا ويجعله مثلا للصلاة في إفادة مثل مقصود الصلاة والطهارة من الخشوع والنظافة كان مردودا، لأنه لا يهتدي إليه. قال: وعلى هذا أكثر ضوابط الشرع كنُصُب الزكوات وتقدير البلوغ، وتقدير الزواجر وغيرها »[2]

المطلب الثالث: الظاهرية و إطلاقية التعبد في الأحكام الشرعية.

هذا البحث سيستبعد من ميدان النقاش المدرسة الظاهرية. و ذلك لأن موقفها على لسان ابن حزم جلي ظاهر« فهو ما كان يتجه إلى معاني الشريعة و لبها أصلا، و هو لا يتجه إلى مقاصدها، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف الظاهر، و ليس لنا أن نبحث وراء هذا التكليف عن علة، لأن ذلك عنده مجاوزة للحد. وسير في غير الجادة، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات ونص يتعلق بالمعاملات. فكلاهما تكليف و هما في التكليف يستويان »[3]. قال الريسوني بعد أن حلل مسألة التعليل ونسبة الأقوال فيها:« فالظاهرية هم المنكرون للتعليل نظريا و تطبيقيا، وهم المنكرون للتعليل جملة وتفصيلا؛ وهم أقوى و أوضح من أنكر و استنكر التعليل. و هم أقوى من دافع عن التعبد المحض و التام للشريعة »[4].

فابن حزم قد خصص بابا كاملا في كتابة الإحكام " لهدم فكرة التعليل و قال في عنوانه:«الباب التاسع و الثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين» و نسبه إلى جميع

---

(1) الغزالي؛ **المستصفى:331/1. شفاء الغليل.431**.

(2) **البحر المحيط:131/7**.

(3) الزحيلي. **أصول الفقه الإسلامي.2/ 939 – 940**.

(4) الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: 238** .

الظاهرية :«وقال أبو سليمان- يعني داود إمام الظاهرية – و جميع أصحابه رضي الله عنهم : لا يفعل الله شيئا من الأحكام و غيرها لعلة أصلا بوجه من الوجوه... قال أبو محمد: و هذا هو ديننا الذي ندين الله تعالى به؛ وندعو عباد الله تعالى إليه؛ ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»(1). ثم يحمل على المعللين حملا شديدا باعتباره أن « القياس و تعليل الأحكام دين إبليس؛ وأنه مخالف لدين الله تعالى ولرضاه؛ و نحن-الكلام لابن حزم- نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ومن إثبات علة لشيء من الشريعة »(2). بل يصل في إنكاره لفكرة التعليل أن يقول:« إنها تكاد تكون أصلا لكل كفر في الأرض »(3).و إن ساقها في سياق قياس الخالق على المخلوق.

فالظاهرية إذن ينكرون التعليل بجميع أنواعه في الأحكام وفي الأفعال؛ والأحكام الشرعية عندهم كلها يصلح عليها التعريف الخاص بالحكم التعبدي، و إن حاول بعض الباحثين(4) أن ينسب إليهم القول بالقياس الجلي المسمى بقطع الفارق، و القول بالتعليل فيما ورد من نصوص إلا أن هذا يبقى استثناءا نادرا؛ و الأصل عندهم ما تقدم. لأن هذه الجزئيات لا يبني عليها عندهم تقصيد و لا تعدية.

والجدير بالذكر هنا هو: أن الظاهرية في إنكارهم لتعليل الأحكام أصوليا و مقاصديا ينطلقون من خلل منهجي؛ بحيث يوردون الدليل القطعي في غير محل النزاع و الدليلَ الظني في محل النزاع. فالاستقراء المفيد للقطع إنما كان في ذم الرأي الفاسد و إتباع الهوى و القياس في غير محله أو العلل العقلية؛ و هذا كله خارج عن محل النزاع. أما القياس بضوابطه أو التقصيد الكلي للأحكام باستقرائه فيردونه بأدلة ظنية محتملة؛ و لعل أحسن مثال على هذا. الآية التي تعد محور استناد ابن حزم و هي قوله تعالى :**﴿ لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾** [الأنبياء:23] فقد حملها على أن الباحث عن العلل (الأوصاف) أو المصالح و المقاصد هو سائل لله. فمما قاله- رحمه الله-:« فبطل قوله إن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لمصالح عباده؛ وصح بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء ولفساد ما شاء؛ ولنفع من شاء ولضر من شاء؛ ليس ههنا شيء يوجب إصلاح من صلح؛ ولا إفساد من أفسد ولا هدي من هدى ولا إضلال من أضل ولا إحسان إلى من أحسن إليه؛ ولا الإساءة إلى

---

(1) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**.دار الحديث؛ القاهرة؛ط 1؛1404هـــ. **546/8**.

(2) المصدر نفسه.**574/8**.

(3) المصدر نفسه: **580/8**.

(4) ينظر: الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. المكية العالمية. المدينة المنورة ط1. 1396 هـــ؛ **3/ 28**. الريسوني. **نظرية المقاصد ص: 238**. و اليوبي؛ **مقاصد الشريعة و علاقتها بالأدلة ص: 103**

من أساء إليه؛ لكن فعل ما شاء: ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾.[الأنبياء:23] وهم دائما يسألون ربهم: لم فعلت كذا؟ كأنهم لم يقرؤوا هذه الآية؛ نعوذ بالله من الخذلان»[1] وقال في موضع آخر:« قال الله تعالى واصفا لنا نفسه: ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ ؛[الأنبياء:23].فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه. وأن أفعاله لا يجزىء فيها:«لِـــمَ» وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله "لِمَ كان هذا" فقد بطلت الأسباب جملة؛ وسقطت العلل البتة؛ إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمرا كذا لأجل كذا. وهذا أيضا مما يسأل عنه فلا يحل لأحد أن يقول:"لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره" ولا أن يقول:"لم جعل هذا الشيء سببا دون أن يكون غيره سببا أيضا" لأن من فعل هذا السؤال فقد عصى الله عز و جل؛ وألحد في الدين وخالف قوله تعالى﴿**لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** ﴾؛ [الأنبياء:23]. فمن سأل عما يفعل فهو فاسق؛ فوجب أن تكون العلة كلها منفية عن الله تعالى ضرورة.»[2]

وهذا الاحتمال تسقطه نظرية السياق، التي تفيد بأن السؤال هنا ليس سؤال «المحاسبة» بل سؤال «الموافقة» بالبحث عن العلة لتحقيق مراد الشارع و هو ماذكره الريسوني[3] في بحثه و استند فيه إلى رأى ابن عاشور حيث قال:« والسؤال هنا[أي المنهي عنه] بمعنى: المحاسبة وطلب بيان سبب الفعل وإبداء المعذرة عن فعل بعض ما يفعل؛ والتخلص من ملام أو عتاب على ما يفعل(...)فكونهم يُسألون كناية عن العبودية؛ لأن العبد بمظنة المؤاخذة على ما يَفعل وما لا يَفعل؛ وبمظنة للخطأ في بعض ما يَفعل. وليس المقصود هنا نفي سؤال الاستشارة أو تطلب العلم كما في قوله تعالى ﴿ **قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا**﴾[البقرة:30] في البقرة ولا سؤال الدعاء ولا سؤال الاستفادة والاستنباط مثل أسئلة المتفقهين أو المتكلمين عن الحِكَمِ المبثوثة في الأحكام الشرعية أو في النظم الكونية؛ لأن ذلك استنباط وتتبع وليس مباشرة بسؤال الله تعالى ولا لتطلب مخلص من ملام»[4].

و المراد قوله هو أن الآية و إن كانت قطيعة الثبوت فهي ظنية الدلالة. و بناء أصل قطعي أو هدمه على أمر ظني هو خلل منهجي. فالأصول[5] إذا ثبتت إنما تثبت على قطعيات تكون وليدة استقراء لنصوص الوحيين؛ بحيث يصرح أو يُعمل بها في غير ما وضع. ثم تثبت التجربة الصحيحة

(1) **الإحكام لابن حزم.584/8.**

(2) المصدر نفسه.**566/8.**

(3) أحمد الريسوني؛ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: 244 – 256.**

(4) ابن عاشور . **التحرر و التنوير. 17/ 38.**

(5) **الموافقات . 1/ 23.25 . 3/10–19.**

أحقيتها ثم أن تكون أولا وآخرا موافقة للفطرة التي فطر الله عليها الكون و الإنسان .فتعليل الأحكام بفرعيْه لم يثبت عند الجمهور بنص أو نصين من كتاب أو سنة. لأن كل دليل على حدته يتوارد عليه الاحتمال ثم يسقط به الاستدلال. و هو مراد ابن القيم في قوله عن تعليل الأحكام:« ولو كان هذا في القرآن و السنة نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها؛ لكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة »[1]. فالاستدلال بالجزئي الظني المفرد على الكلي القطعي، يعرضه للاحتمال الذي يضعفه. و للاجتماع قوة لا تكون للإنفراد؛ ومنه استفاد التواتر قطعيته والقياس والإجماع حجيتهما. كما ذكر ذلك الشاطبي. وقد سبق ذكر طرف من هذا المعنى عند الحديث عن التعليل المقاصدي للأحكام؛ وبيان عِوَجِ هذا المنهجِ في الاستدلال وعرجِه.[2]

غير أن مآل نهج الظاهرية في نفيهم لتعليل الأحكام خطير للغاية. قال ابن عاشور:« على أن أهل الظاهر يقعون في ذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما له يرد فيه الشارع الحكيم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور و الأقطار»[3]. و هذا المآل هو الذي دفع جمعا من الأصوليين بعدم الاعتداد بخلاف الظاهرية؛و هو ما نقله الزركشي عن جمهور الأصوليين[4]. وقال تاج الدين السبكي :«الذي تحصل فيه من كلام العلماء ثلاثة أقوال: أحدهما(...) والثاني: عدم اعتباره مطلقا و هو رأي أبي إسحاق الإسفراييي. و نقله عن الجمهور حيث قال الجمهور: إنهم – يعني نفاة القياس- لا يبلغون درجة الاجتهاد و لا يجوز تقليدهم القضاء(...) و هذا اختيار إمام الحرمين و عزاه إلى أهل التحقيق فقال : و المحققون من علماء الشريعة لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا...»[5].

غير أن الشوكاني استغرب هذا المآل؛ و عزاه إلى الجهل بحقيقة النصوص و مدى سعتها. قال رحمه الله :« ثم لا يخفى على ذي لب صحيح، و فهم صالح أن في عمومات الكتاب و السنة ومطلقاتها و خصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث و يقوم ببيان كل نازلة تنزل »[6] وبعض الباحثين المعاصرين[7] يرون موقف الظاهرية هذا نابعا من إشكالية القطع و الظن، وعلى كل؛ فإن مسألة

---

(1) ابن القيم؛ **مفتاح دار السعادة**: **2/ 22**.

(2) **الموافقات**:**1/ 23- 27**.

(3) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص 43**.

(4) الزركشي؛ **البحر المحيط**؛**6/424**.

(5) ابن السبكي. **طبقات الشافعية الكبرى**. ط1 . دار هجر مصر. **2/ 289**.

(6) الشوكاني. **إرشاد الفحول**.ص: **474**.

(7) الجابري. **بنية العقل العربي**. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة ط6. بيروت. لبنان. 2000م في فصل القياس.

التعبد عندهم تحتم في البداية؛ والبحث سيسلط الضوء على القائلين بالتعليل من جمهور الفقهاء والأصوليين. والله الموفق إلى سواء السبيل.

المطلب الرابع: مناقشة قاعدة الإمام الزنجاني[1]:

بقي لنا في الأخير أن نورد قاعدة ساقها الفقيه الشافعي أبو المناقب الزنجاني في كتابه"تخريج الفروع على الأصول"؛ وهي أول قاعدة خرَّج عليها فروعه في الكتاب السالف الذكر؛ وهي تقسم العلماء في مسألة التعليل والتعبد في الأحكام الشرعية غير التقسيم المعروف من أن«الأصل في العبادات التعبد والأصل في العادات التعليل». والبحث سيوردها كما أوردها الإمام؛ ثم يبين أن الأمثلة التي ساقها تعود إلى القاعدة الأصل.

الفرع الأول : عرض رأي الإمام الزنجاني:

قال –رحمه الله– في القاعدة الأولى من باب الطهارة:

« وفي تعليل الأحكام مذهبان:[فـــ]ذهب الشافعي –رضي الله عنه– وجماهير أهل السنة إلى أن الطهارة والنجاسة وسائر المعاني الشرعية كالرق والملك والعتق والحرية وسائر الأحكام الشرعية ككون المحل طاهرا أو نجسا؛ وكون الشخص حرا أو مملوكا مرقوقا؛ ليست من صفات الأعيان المنسوبة إليها **بل أثبتها الله تحكما وتعبدا غير معللة**؛ لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه؛ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون؛ ولا تصل آراؤنا الكليلة وعقولنا الضعيفة وأفكارنا القاصرة إلى الوقوف على حقائقها؛ وما يتعلق بها من مصالح العباد فذلك حاصل ضمناً وتبعاً؛ لا أصلاً ومقصوداً, إذ ليست المصلحة واجبة الحصول في حكمه.

واحتج في ذلك[2]: بأن الله تعالى إذا جاز أن يعاقب الكافر على كفره والفاسق على فسقه؛ ولا مصلحة لأحد فيه؛ جاز أن يشرع الشرائع وإن تعلق بها مفسدة ولا يتعلق بها مصلحة لأحد. ولذلك الله تعالى كلف الإنسان ما ليس في وسعه فقال تعالى:﴿**فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ**﴾[هود:13] ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**﴾؛[البقرة:23]. وقال للملائكة:﴿**أنبئوني بأسماء هؤلاء إنْ**

(1) هو: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزنجاني من أهل زنجان (بقرب أذربيجان) استوطن بغداد: لغوى، من فقهاء الشافعية. شيخ الشافعية في زمانه؛ برع في الأصول والخلاف؛ وبعد صيته؛ ولي القضاء أكثر من مرة وعزل؛ودرس بالنظامية ثم بالمستنصرية. له: «تخريج الفروع على الأصول»؛ استشهد ببغداد أيام نكبتها بالمغول ودخول هولاكو لها. توفي رحمه الله سنة: 656هـ. ينظر:**الأعلام:161/7**.

(2) ظاهر أن هذه أدلة إقناعية وليست بأدلة حقيقية؛ لأن الأمر فيها ليس لتحقيق الطلب بل لإظهار العجز؛ أما أن يكون هناك حكم تكليفي ليس في وسع مكلف فغير موجود؛ وأما استدلالهم بخطاب الكافر بالإيمان؛ فالإيمان في ذاته ممكن؛ وسابق العلم لا دخل له في التكليف. ينظر: **البحر المحيط.313/1** .

﴿كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.[البقرة: 31] وكل ذلك تكليف للإنسان ما ليس في وسعه؛ وذلك ضرر لا مصلحة فيه. وسر هذه القاعدة: أن الله تعالى مالك الملك وخالق الخلق يتصرف في عباده كيف يشاء؛ ولا كذلك الواحد منا؛ فإنه إذا أضر بغيره كان متصرفا في ملك الغير بالضرر وذلك ظلم وعدوان.

وذهب المنتمون إلى أبي حنيفة –رضي الله عنه– من علماء الأصول إلى أن الأحكام الشرعية صفات للمَحَالِّ و الأعيان المنسوبة إليها؛ أثبتها الله تعالى وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير؛ كما أن الحسن والقبح والوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة؛ من صفات الأفعال التي تضاف إليها. غير أنهم قسَّموا أحكام الأفعال إلى ما يُعرف بمجرد العقل والى ما يعرف بأدلة الشرع على ما سيأتي؛ أما أحكام الأعيان فقد اتفقوا على أنها كلها تعرف بأدلة شرعية ولا تعرف بمجرد العقل؛ وأنها كلها تثبت بإثبات الله تعالى»[1].

واحتجوا في ذلك: بقياس الشاهد على الغائب. بناء على قاعدة التحسين والتقبيح؛ وزعموا أن شرع الحكم لا لمصلحة عبث وسفه؛ والعبث قبيح عقلا؛ وهو كإقدام الرجل اللبيب على كيل الماء من بحر إلى بحر؛ فإنه يقبح منه ذلك ويستحق الذم عليه.[2]

ثم قال:« وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: الشافعي– رضي الله عنه– حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصلَ. غلَّب احتمال التعبد و بنى مسائله في الفروع عليه.

و أبو حنيفة –رضي الله عنه– حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه، فتفرع عن الأصليين المذكورين مسائل منها:[3]

1–أن الماء يتعين لإزالة النجاسة، و لا يلحق به غيره. تغليبا للتعبد و قال أبو حنيفة: يلحق به كل مائع طاهر مزيل للعين تغليبا للتعليل.

2–و منها: أنه يتعين لفظ التكبير في افتتاح الصلاة عندنا، و لا يقوم ما في معناها مقامها، ويتعين بلفظ التسليم في اختتامها، و لا يقوم ما في معناه مقامه، و عنده يقوم.

3–و منها: أن غير الفاتحة لا يقوم مقامها في الصلاة عندنا لاحتمال التعبد بالإعجاز اللفظي والمعنوي، و عنده يقوم مقامها تعويلا على المعنى.

4– ومنها: أنه يمتنع الإبدال في باب الزكوات، ولا يجزئ إخراج القيم، عندنا لظهور احتمال التعبد، و عندهم يجزئ.

---

(1) الزنجاني: **تخرج الفروع على الأصول**. تحقيق **محمد أديب صالح**. مؤسة الرسالة. بيروت ط4- 1982. **ص: 38-40.**

(2) واضح هنا الخلط بين المذاهب الفقهية والمذاهب العقدية؛ وهو أمر ليس بلازم كما هو مشهور ومعروف.

(3) **تخريج الفروع على الأصول**.ص: **40**.

5-ومنها: أن الماء المتغير بالطاهرات كالزعفران والأشنان؛ إذا تفاحش تغيره لم يجز التوضؤ به عند الشافعي -رضي الله عنه- بناء على الأصل المذكور. فإنه تعبد باستعمال الماء بالاتفاق والميع اسم الماء وهذا لا يندرج تحت اسم المطلق.

6- ومنها: أن التوضؤ بنبيذ التمر عند عدم الماء في السفر ممتنع عندنا؛ وعنده جائز.

7- ومنها: أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ عند الشافعي -رضي الله عنه- تغليبا للتعبد بترجيح الاجتناب على الاقتراب؛ وعندهم يطهر تشوفا إلى التعليل.

8- ومنها: أن ذكاة ما لا يؤكل لحمه لا يفيد طهارة الجلد عندنا؛ مراعاة للتعبد كما في ذكاة المجوس ونجاسة اللحم من هذا الذبيح. وعندهم يطهر تشوفا إلى تعليل الطهارة بسفح الدم والرطوبات المتعفنة.

9- ومنها: أن تخليل الخمر حرام والخل الحاصل منه نجس عندنا تغليظا للأمر فيها؛ وعندهم جائز؛ والخل الحاصل منه طاهر تعليلا بزوال علة النجاسة كما في الدباغ.

10-ومنها:أن التغذية والتعشية في الكفارات لا تجزئ عندنا؛ بل يجب صرف الطعام إلى المساكين.

11- ومنها: أنه يجب استيعاب العدد عندنا وصرف الطعام إلى المساكين؛ وعندهم يجوز صرفه إلى مسكين واحد ستون يوما أو عشرة أيام في كفارة اليمين.»[1]

الفرع الثاني : مناقشة رأي الإمام الزنجاني.[2]

هذه هي المسائل التي بنى عليها الإمام الزنجاني هذا الأصل العام؛ و يمكن أن يجاب عنها من أوجه ثلاثة:

الوجه الأول:

أن الشافعية أنفسهم و إن اعتبروا التعبد في هذه الأمثلة- وبعض الأمثلة ليس صنيعهم فيها اعتقاد التعبد؛ وإنما الاحتياط للحكم أو سياسة في التكليف كما في الخمر المخللة؛ فقد صرح أنهم قالوا بنجاستها تغليظا لا حقيقة- التي ساقها فإنهم لم يعتبروها في أخرى ومن ذلك الأمثلة التالية:

1- ورد الخبر بالاستنجاء بالحجر، فعقل الشافعية المعنى و عدوه إلى كل جامد، طاهر، منق، غير مضر، و لا محترم، قلاع للنجاسة .[3]

---

(1) المصدر السابق. ص:**40-46**.

(2) ينظر بعض هذه المناقشات: إبراهيم الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**.ص:**249**.

(3) الشربيني؛ **معنى المحتاج** :**43/1**، أبو الحسين العمراني؛ **البيان في مذهب الشافعي**؛تح: قاسم النوري؛ دار المنهاج؛ **222/1**.

2- و منها أن الشت، و القرض ورد الأمر بهما في الدباغ و لا تتعديان على المشهور، بل يجوز الدباغ بكل طريق نزاع للفضلات.(1)

3- و منها ما ورد به الأمر في زكاة الفطر، إذا قالوا بجواز إخراجها مما يقتاته المخرج. حتى لو لم يكن من الأصناف المذكورة في الخبر.

4- و مثلها في علة الربا في الحديث، فقد قالوا بتعليله. هذا يكفي لرد الفرع بالفرع؛ وأما رد القول بالقول فـــهو:

الوجه الثاني:

وهو ما صرح به هو نفسه –أي الإمام الزنجاني- في موضع آخر من كتابه من أن:« معتقد الشافعي أن الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء بقرابة الإسلام على سبيل المواساة؛ ومعنى العبادة تبع فيها؛ وإنما أثبته الشرع ترغيبا في أدائها حيث كانت النفوس مجبولة على الضِّنَةِ والبخل؛ فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها ليطمع في الثواب ويبادر إلى تحقيق المقصود. وأحتج في ذلك بحصول مقصودها مع الامتناع قهرا؛ وجواز التوكيل في أدائها؛ وتحمل الزوج عن زوجته والسيد عن عبده.
وقال أبو حنيفة: الزكاة وجبت عبادة لله تعالى ابتداء؛ و شرعت ارتياضا للنفس بتنقيص المال؛ من حيث إن الاستغناء بالمال سبب للطغيان؛ ووقوعه في الفساد قال الله تعالى:﴿ **كَلاَّ أَنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**﴾[العلق:6] والطغيان أثر في استحقاق العقاب في الآخرة؛ وبالزكاة يحصل الارتياض والامتناع من الطغيان. قال ولا يلزم وجوبها على الأنبياء مع انتفاء استحقاق العقاب في حقهم لكونهم معصومين.»(2) ثم قال مفرعا على هذا الأصل:

« ويتفرع عن هذا الأصل مسائل منها: أن الزكاة تجب على الصبي والمجنون عندنا؛ كما تجب عليهما سائر المؤن المالية. وعندهم لا تجب؛ إذ لا عقاب ولا طغيان في حقهما؛فتتمحض الزكاة إضرارا. ومنها: أن الزكاة لا تسقط بموت من هي عليه عندنا؛ بل تخرج من رأس المال. وعندهم لا تؤخذ من تركته لامتناع حصول الابتلاء في حقه ووقوع العقاب. ومنها أن الزكاة تجب على المديون عندنا لاستغنائه بما في يده وتعلق الدين بذمته؛ وعندهم لا تجب لامتناع الارتياض في حقه؛ لكونه مقهورا بالدين ممتنعا عن الطغيان. ومنها إن الزكاة تجب في مال الضمان والإخراج بعد عود

---

(1) مغني المحتاج .**82/1**. زاد المحتاج:**1**/ **79**.

(2) الزنجاني؛ **تخريج الفروع على الأصول**؛ص:**110-112**.

المال. وعندهم لا تجب؛ لأن هذا المال ليس سببا لوقوعه في الطغيان...»[1] « فهو تصريح منه بعدم اعتبار الشافعي لأصل التعبد و التفاته للمعنى و المصلحة »[2].

الوجه الثالث:

أن الأمثلة الإحدى عشر التي ساقها الإمام الزنجاني هي أمثلة واقعة في باب العبادات. و كان الأصل أن يخرج بما خرج به غيره من أن الأصل في العبادات التعبد دون القياس وأن الأصل في غيرها القياس دون التعبد. وظاهر من النماذج السابقة أن أولى المذاهب مقاعده أن الأصل في الأحكام التعليل إلا أن يتعذر هم الحنيفة[3].

والخلاصة من كل ما سبق: أن تعليل الأحكام تعليلا مقاصديا يثبت لها المقاصد المتضمنة للمصالح في كليات الأحكام و جزئياتها. و تعليلها أصوليا بمعنى وجود نسبة لا بأس بها الأحكام القابلة للتعدية عن طريق العلل التي هي أوصاف ضابطة للحكم المبتغاة، هذا القدر محل إجماع- عند غير أهل الظاهر- و البحث يجعل هذا الأمر مسلمة لا تحتاج إلى استدلال لأن لازمها -و هو نسبة القصور و التاريخانية للشريعة [4]- باطل مطلقا. و مدار البحث فيه عن نسبة المعلل أصوليا في العبادات و نسبة التعبدي الحقيقي في العادات؛ وما اختلف فيه الفقهاء بين كونه تعبديا يوقف عنده و لا يجزئ معادله و لو حقق مقصوده أو كونه عاديا ينظر فيه إلى العلة الضابطة و المقصد المرجى. فيكون مقصود المعنى لا مقصود الصورة؛ والحكم فيه وسيلة غير مقصودة لذاتها؛ وإنما الوسيلة التي تحقق المقصود منفردة؛ أو تحقق المقصود تحقيقا أقوى فهي المقصود و إليها توجه الخطاب.

(1) المصدر السابق.ص:**112-113.**

(2) الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: .250**

(3) بخيت المطيعي. **سلم الوصول: 4/ 294.**

(4) عبد الرحمن بن معمر السويسي. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات. دراسة مقارنة في أصول الفقه و مقاصد الشريعة.** دار ابن الجوزي. بيروت . لبنان . ط1 . 1424 هـــ. **ص: 174.**

المبحث الثالث: المفاضلة بين الحكم التعبدي والحكم المعلل

المطلب الأول: القائلون بأفضلية التعبدي على المعلل

المطلب الأول: القائلون بأفضلية المعلل على التعبدي

المطلب الثالث: رأي البحث في مسألة التفضيل بين الحكمين

المبحث الثالث: المفاضلة بين الحكم التعبدي و الحكم المعلل.

رغم أن الإسلام يحمل في طياته التوجه نحو التكامل بين الثنائيات؛ إلا أن تاريخنا حافل بالصراع بينها؛ فاشتهر الخلاف بين الدين والدنيا؛ والدنيا والآخرة؛ والروح والجسد؛ وبين الحقيقة والشريعة؛ وأهل الرأي وأهل الأثر؛ والعقل والنقل؛ والعزلة والخلطة؛ والفقير الصابر والغني الشاكر؛ والبلاء والعافية؛ والرواية والدراية؛ وفعل المأمور وترك المحظور؛ وفرض العين وفرض الكفاية ؛ وما شاكل هذه الثنائيات المتقابلة[1]. وإذا علمنا أن الخلاف في المفاضلة بينها نادرا ما يَنْصَبُّ على اعتبار واحد فإن الخلاف فيها يطول ويتزايد؛ وتهدر فيه الجهود والأوقات حتى يهدي الله أولي الألباب من هذه الأمة إلى وجه من الجمع معقول؛ يزيلون به الأوهام ويجمعون به الأفهام.

ولم تنج ثنائية«حكم تعبدي/حكم معلل» من هذه المفاضلة؛ فعقدت المقارنة بينهما؛ فمن العلماء من فضل التعبدي على المعلل؛ وله في ذلك مبرراته وأدلته؛ ومنهم من فضل المعلل وله في ذلك حججه وبراهينه. وسنورد رأي كل فريق بأدلته؛ ثم نورد رأي البحث في القضية.

المطلب الأول: القائلون بأفضلية التعبدي على المعلل.

نظر أصحاب هذا القول إلى الجانب التزكوي في الأحكام؛ فرأوا أن كل ما خالف النفس وكان عليها شديدا؛ فهو أحسن بالنسبة إلى المكلف. لأن لها في المعلل حظا؛ بينما لا حظ لها في التعبدي؛ بحكم إبهامه وخفاء حكمته. ومعلوم أن ما كان مخالفا لهوى المرء كان أقرب إلى تزكية نفسه التي هي من مقاصد إنزال الكتب وإرسال الرسل؛ وهي شرط الفلاح في الدارين. بل«مقصود الشرع أن يخرج المكلف من داعية هواه؛ حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا»[2]

وممن قال بهذا القول العز بن عبد السلام في قواعده؛ قال:

« **فصلٌ: فيما عرفت حكمته من المشروعات وما لم تعرف حكمته من المشروعات**:المشروعات ضربان: **أحدهما**[وهو المعلل]؛ ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى. الضرب **الثاني:** ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد. وفي التعبد من الطواعية والإذعان مما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته ما ليس مما ظهرت علته وفهمت حكمته، فإن مُلابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب وانقيادا إلى طاعته، ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح

---

(1) ينظر على سبيل المثال:الغزالي؛ **إحياء علوم الدين**. وابن القيم؛ **الفوائد**.

(2) **الموافقات؛2/ 34.**

ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية » [1] وهو ما عبر عنه الفقيه الشافعي سليمان البُجَيْرَمِيُّ[2] في حاشيته على الخطيب: «وَالتَّعَبُّدِيُّ أَكْثَرُ ثَوَابًا مِنْ مَعْقُولِ الْمَعْنَى لِمَا فِيهِ مِنْ امْتِثَالِ أَمْرِ اللَّهِ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِعِلَّتِهِ»[3]

وأبو حامد الغزالي يرى هذا الرأي أيضا:« واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو **تعبد محض لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه؛ وذلك كرمي الجمرات مثلا**؛ إذ لا حظ للجمرة في وصول الحصى إليها؛ فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل ليظهر العبد رقه وعبودته بفعل **ما لا يعقل له معنى**؛ لأن ما يعقل معناه قد يساعده الطبع عليه ويدعوه إليه فلا يظهر به خلوص الرق والعبودية. إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر؛ وأكثر أعمال الحج كذلك(...)**والقسم الثاني** من واجبات الشرع ما المقصود منه حظ معقول وليس يقصد منه التعبد؛ كقضاء دين الآدميين(...)**والقسم الثالث**: هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعا؛ وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعباد. فيجتمع فيه تعبد رمي الجمار وحظ رد الحقوق(...) والزكاة من هذا القبيل"[4]

فظاهر من سرد أدلة هذا القول أن أصحابه ركزوا على أثر غموض الحكمة في الأحكام التعبدية؛ في ترويض النفس على الطاعة؛ لأن معلوم الحكمة تساعد النفس عليه بخلاف غيره.

المطلب الثاني: القائلون بأفضلية المعلل على التعبدي.

أما أصحاب هذا الاتجاه؛ فإنهم عدوا كثرة أحد الصنفين من الأحكام دليلا على أفضـــليته؛ ولما كانت أغلب الأحكام في الشريعة معللة؛ صار التعليل أصلا فيها؛ وانتهى الأمر إلى أن تـــكون أفضل من الأحكام التعبدية لأنها لو كانت أفضل لما كانت أقل.

جاء في حاشية رد المحتار لابن عابدين: «**مطلب: هل الأمر التعبدي أفضل أو المعقول المعنى؟** فائدة: سئل المصنف في آخر فتاواه: هل التعبدي أفضل أو معقول المعنى؟ أجاب: لم أقف عليه لعلمائنا

---

(1) العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام .1/ 18.**

(2) البجيرمي.هو سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي الأزهري. نسبته إلى «بجيرم» قرية من قرى الغربية بمصر ولد سنة:1131هـــ. فقيه، محدث. أخذ عن الشيخ موسى البجيرمي والشيخ العشماوي والشيخ الحفني والشيخ علي الصعيدي.من تصانيفه : «حاشيته على شرح المنهج » ، و« التجريد لنفع العبيد»، و« تحفة الحبيب على شرح الخطيب ».توفي رحمه الله سنة: 1221 هــــ تنظر: **الأعلام:133/3، ومعجم المؤلفين275/4.**

(3) **حاشية البجيرمي على الخطيب**؛ أي الشربيني: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع؛ دار الفكر؛ بيروت؛دط؛ دت. **119/13.**

(4)إحياء علوم الدين:**245/1؛246.**

سوى قولهم في الأصول: الأصل في النصوص التعليل، فإنه يشير إلى أفضلية المعقول، ووقفت على ذلك في فتاوى ابن حجر.»- سيأتي ذكرها بعد حين- قال:« **وقضية كلام ابن عبد السلام** أن التعبدي أفضل لأنه بمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علته فإن ملابسه قد يفعله لتحصيل فائدته، **خالفه البلقيني** فقال: لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضل لأن أكثر الشريعة كذلك، وبالنظر للجزئيات قد يكون التعبدي أفضل كالوضوء وغسل الجنابة فإن الوضوء أفضل، وقد يكون المعقول أفضل كالطواف والرمي فإن الطواف أفضل» قال :«وفي الحلية عند الكلام على فرائض الوضوء: وقد اختلف العلماء في أن الامور التعبدية هل:شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفيت علينا أو لا؟ والأكثرون على الأول، وهو المتجه لدلالة استقراء عادة الله تعالى على كونه سبحانه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول، وإلا قلنا إنه تعبدي، والله سبحانه العليم الحكيم.»[1]

وقال السبكي[2] في الإبهاج « بقي سؤال يورده الشيوخ وهو أن المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل؛ واشتهر عن الفقهاء التعليل؛ وأن العلة بمعنى الباعث؛ وتوهم كثير منهم منها أنها باعثة للشرع على الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه. فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين؛ وما زال الشيخ الإمام الوالد والدي رحمه الله أطال الله عمره[3] يستشكل الجمع بين كلاميهما؛ إلى أن جاء ببديع من القول؛ فقال في مختصر لطيف كتبه على هذا السؤال؛ وسماه« وِرْد العلل في فهم العلل»:"لا تناقض بين الكلامين؛ لأن المراد أن العلة باعثة على فعل المكلف؛ مثاله: حفظ النفوس. فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو المكلف المحكوم به من جهة الشرع؛ فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه؛ لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك؛ وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه؛ وبالقصاص لكونه وسيلة إليه؛ فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع؛ وأجرى الله تعالى العادة أن القصاص سبب للحفظ؛ فإذا فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص وانقاد إليه القاتل امتثالا لأمر الله به؛ ووسيلة إلى حفظ النفوس؛ كان لهم أجران: أجر على القصاص وأجر على

---

(1) ابن عابدين: **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛دار الفكر؛2000م. :447/1.**

(2) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي ولد بالقاهرة؛ سنة 727هـــ؛ وسمع من علمائها؛ له مؤلفات أصولية عديدة منها: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب؛ وجمع الجوامع؛ وتكملة الإبهاج. توفي سنة 771هـــ.تنظر ترجمته في :**طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة:**104/3**.

(3) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الفقيه؛ الشافعي الأصولي؛ المتكلم: له مؤلفات كثيرة منها:الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم؛ وتكملة المجموع شرح المهذب؛ والإبهاج؛ وكل هذه الكتب لم تكتمل. توفي رحمه الله سنة756هـــ.تنظر ترجمته في:**طبقات الشافعية الكبرى:146/6**. **وطبقات الشافعية**:للإسنوي:**350/1**. **وطبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة:**37/3. الأعلام:302/4** .

حفظ النفوس. وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى؛ أحدهما بقوله:**﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصِ﴾**[البقرة:183]؛ والثاني إما بالاستنباط وإما بالإيماء في قولــه:**﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾**؛[البقرة:179] وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة. **ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان: أحدهما ذلك المعنى؛ والثاني الفعل الذي هو طريق إليه.** وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصدا به ذلك المعنى؛ فالمعنى باعث له لا للشارع. **ومن هنا يعلم أن الحكم المعقول المعنى أكثر أجرا من الحكم التعبدي.** وفيه معنى آخر وهو أن النفس لاحظ لها فيه فقد يكون أجر الواحد يعدل الأجرين اللذين في الحكم غير التعبدي؛ ويعرف أيضا أن العلة القاصرة سواء كانت منصوصة أم مستنبطة فيها فائدة؛ وقد ذكر الناس لها فوائد وما ذكرناه فائدة زائدة؛ وهي قصد المكلف فعله لأجلها فيزداد أجره؛ فانظر هذه الفائدة الجليلة واستعمل في كل مسألة ترد عليك هذا الطريق؛ وميز بين المراتب الثلاث:وهي حكم الله بالقصاص ونفس القصاص وحفظ النفوس وهو باعث على الثاني لا على الأول»[(1)]

فالسبكي الوالد يجعل غياب المعنى في الحكم التعبدي سببا في نقص الأجر؛ لأن الحكم المعلل في نظره فيه أمور ثلاثة: الخطاب والفعل والمعنى. والحكم التعبدي فيه معنيان فقط وهما: الخطاب والفعل. فزاد أجر المعلل عنده بسبب زيادة المعنى. هذا ما أراد قوله؛ وهو المعنى المضاف في العلة القاصرة أي قصد المعنى الذي هو الجزء الأخير. فصار السبب الذي من أجله فَضَّل من فَضَّل التعبدي على المعلل وهو خفاء المعنى وغموضه؛ سببا في تفضيل المعلل على التعبدي من أجل أن علله واضحة وحكمه لائحة.

المطلب الثالث: رأي البحث في مسألة التفضيل بين الحكم التعبدي والحكم المعلل.

الحاصل فيما تقدم أن الذين فضلوا التعبدي على المعلل؛ نظروا إلى الأثر النفسي على المكلف؛ فرأوا أن حظ المكلف موجود في المعلل بينما يغيب حظه في التعبدي؛ بينما رأى الذين فضلوا المعلل على التعبدي إلى كثرة المعلل في الشريعة؛ و بنوا عليه أصلهم من أن ما كان أكثر وجودا كان أكثر فضلا.

وهذان النظران يمكن حملهما على الصحة؛ ويمكن الجمع بينهما كما يمكن تفنيدهما. **فأما تصحيحهما** فكأن يقال: إن التعبدي أحسن من المعلل في تزكية النفس. لأن مخالفة النفس وعدم مطاوعتها أصل مجمع عليه لدى أصحاب السلوك. والمعلل أحسن من التعبدي في تحقيق المقصود؛ لأن ما علمت حكمته وفهمت علته كان ابتغاءُ تحقيقِ مقصود الشرعِ فيه أحسنَ مما لم تعلم حكمته و لم تضبط علته؛ فالمقصد في المعلل محدد واضح وفي التعبدي مجمل غامض.

(1) السبكي؛ **الإبهاج في شرح المنهاج**؛دار الكتب العلمية؛ بيروت ؛**ط1، 1404هـ تح**؛جماعة من العلماء.**2/299 – 300**.

وأما الجمع بينهما فهو ما أشار إليه ابن حجر الهيثمي في فتاويه الحديثية لما قال معقبا على رأي العز بن عبد السلام:«وسئل رضي الله عنه: هل التعبدي أفضل أم معقول المعنى؟ فأجاب بقوله:" قضية كلام العز بن عبد السلام أن التعبدي أفضل لأنه لمحض الانقياد بخلاف ما ظهرت علته فإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل مصلحته وفائدته؛[قد خولف فيه] فقيل: لا شك أن معقول المعنى من **حيث الجملة أفضل**؛ لأن أكثر الشريعة كذلك؛ **وبالنظر للجزئيات** قد يكون التعبدي أفضل كالوضوء وغسل النجاسة؛ فإن الوضوء أفضل وإن كان تعبديا، وقد يكون معقول المعنى أفضل كالطواف والرمي؛ فإن الطواف أفضل من الرمي؛ وذلك باعتبار الأدلة والمتعلقات. قال: **ولا يطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر**. انتهى. وكون الوضوء تعبديا رأي للإمام؛ والأوجه خلافه؛ وكون الطواف معقولا دون الرمي فيه نظر بل إما أن يقال: إنهما معقولا المعنى كما بينته في حاشية الإيضاح، أو تعبديان كما ذكره بعضهم، وقد يقال: كلام العز بن عبد السلام لا ينافي التفصيل الذي ذكره ؛ لأنه ذكر حيثية التفضيل فلا يبعد أن يكون التعبدي أفضل من **تلك الحيثية** وإن كان معقول المعنى **أفضل من حيثية أخرى** ، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب»(1).

وبغض النظر عن توجه البعض إلى إزالة وصف التعبدية عن بعض الأحكام بمجرد أن يبدو لهم شيء من المعاني العامة؛ كالطهارة في الوضوء والتوحيد في الطواف؛ وهو رأي كما سبق بيانه خاطئ من الأساس؛ إذ كيف يكون الوضوء معللا والغسل تعبديا؛ أو يكون الطواف معللا ورمي الجمار تعبديا؟؛ فإن ابن حجر الهيثمي قد جعل التفضيل باعتبار الحيثية لا بإطلاق. وهو وجه من الجمع معقول مقبول.

وأما وجه الرفض والتفنيد؛ فأن يقال: إن جعل التعبدي أحسن من المعلل لأنه أثقل على النفس وأحسن في تزكيتها لا يُسَلَّمْ؛ لأن معرفة حكمة الحكم يزيد في يقين المؤمن واطمئنانه؛ ومعلوم أن منزلة اليقين من أعلى منازل السائرين وأرقى مدارج السالكين؛ وهو معنى له أصوله في الشرع؛ منها سؤال إبراهيم عليه السلام ربه أن يريه كيف يحيي الموتى ليطمئن قلبه؛ وقد أقره الله تبارك وتعالى على هذا المقصد؛ **وأيضا** فالناس إزاء التعبديات أصناف: منهم من لا يعرف شيئا غير الفعل المجرد؛ وهم العوام؛ فهؤلاء يمكن القول إن التعبديات تزكي أنفسهم بتدريبهم على الطاعة؛ وهناك صنف ترقوا عن درك التقليد إلى درجات الاتباع أو الاجتهاد؛ وهم أمام التعبديات في درجات مختلفة من التحقق بمقاصدها الجزئية والكلية؛ فلا يمكن أن يقال إنها ثقيلة على أنفسهم؛ لأن الثقل إضافي وليس ذاتيا. **وأخيرا**؛ فمرحلة مجاهدة النفس عند أرباب السلوك مرحلة مؤقتة؛ ينتقل من خلالها السالك من"النفس الأمارة

(1)ابن حجر الهيتمي, **الفتاوى الحديثية**؛دار النشر ؛ دار الفكر؛ بيروت؛1 / 106.

بالسوء" إلى "النفس المطمئنة"؛ أما "النفس اللوامة" فدائمة للمسيء والمحسن على حد السواء[1]. فيكون التعبدي مفضلا في مرحلة أدنى وأقصر. فتحصل لنا أن تزكية النفس كما تحصل بمجهول الحكمة لأنه أثقل؛ تحصل بمعلوم الحكمة لأنه أيسر وأسهل. فهذه أوجه تنقض الرأي الأول. وأما من قال إن الحكم المعلل أفضل؛ لأن غالب أحكام الشرع معلل؛ فلا يسلم. لأن القلة لم تكن يوما دليلا على الذلة؛ و لم تكن الكثرة يوما دليلا على الفضل والعزة؛ إن لم يكن العكس هو الصحيح. فيكون الأصل الذي بنوا عليه تفضيلهم للمعلل على التعبدي؛ أساسا في تفضيل التعبدي على المعلل؛ وهو غاية ما يريده كل مستدل على رأيه أو مذهبه.فإذا تبين كل هذا؛ فالبحث يرى أن التفضيل بين التعبدي والمعلل إن صح إجراؤه؛ فإن الحكمة تقتضي أن يقع التفضيل بين حقيقة كل واحد منهما؛ لا بين العوارض الخارجة عنهما؛ كاستعمال التعبدي في التزكية و سهولة المعلل في الامتثال أو كثرة الورود وقلته.

فإذا حصل الإقرار بصواب هذا الاعتبار-وهو المفاضلة بين الحقائق لا بين الأعراض-؛ فعندئذ يمكن أن يقال: إن التعبدي أحسن من المعلل في الحقيقة؛ لأن الله أوكل المعلل لاجتهاد العباد بينما تولى هو بنفسه بيان التعبدي؛ والفضل هنا واضح جلي لأنه بين بيان خالق رحيم عليم حكيم؛ و اجتهاد مخلوق ضعيف ظلوم جهول. وأيضا فقد مر في تعريف التعبدي: أنه « ما يحتاج إليه المكلف حاجة ماسة ولا يستطيع الوصول إليه بنفسه تأصيلا وتفصيلا في العبادات وتفصيلا في العادات؛ ولا يستطيع إلزام غيره به إن وصل إليه »[2]؛ وظهر أن رحمة الله تتجلى في التعبدي أكثر من المعلل؛ لأننا نحتاج إليه احتياجا ضروريا لقيام أمور ديننا ودنيانا؛ ولا يمكننا أن نصل إليه بجهدنا الخاص؛ فتكفلُ اللهِ ببيانه والإلزام به رحمة زائدة على مطلق الرحمة والهداية العامتين. فيتحصل لنا أن الحكم التعبدي الحقيقي أفضل من حيث الذات والحقيقة من الحكم المعلل. والله أعلم

---

(1) ينظر في مثل هذه المعاني: ابن القيم؛ **مدارج السالكين**.

(2) ينظر الفصل الأول: ص: **35**.

الفصل الثالث:

التقصـــــيد

قال ولي الله الدهلوي –رحمه الله-:

« وقد يُظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة .وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار,فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله؛ وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»

حجة الله البالغة البالغة.**15/1**.

المبحث الأول: التقصيد: الأصل و المفهوم والمشروعية .

المطلب الأول: حِكَم الأحكام التعبدية بين الاختبار والاستتار

الفرع الأول: عرض أدلة المذهبين .

أولا: الحكم التعبدي شرع ابتلاء لطاعة المكلف (الاختبار).

ثانيا: الحكم التعبدي متضمن لمصلحة المكلف .

الفرع الثاني: التحقيق في المسألة .

المطلب الثاني:مفهوم التقصيد وأنواعه.

الفرع الأول: التقصيد في اللغة .

الفرع الثاني: التقصيد في الاصطلاح .

الفرع الثالث: العلاقة بين التقصيد والتعليل المقاصدي .

المطلب الثالث: مشروعية التقصيد الخاص للأحكام التعبدية .

الفرع الأول: حكم التقصيد الخاص للأحكام التعبدية .

أولا: حكمه مجردا عن العوارض .

ثانيا: حكمه متعلقا بالعوارض .

الفرع الثاني: خطورة ولوج باب التقصيد .

المطلب الرابع: الاعتراضات الواردة على التقصيد وتوجيهها.

أولا: قاعدة:«لم يوضع التعبدي لأن تفهم علته الخاصة» .

ثانيا: التقصيد الخاص للأحكام التعبدية من ملح العلم لا من صلبه

المبحث الأول: التقصيد:الأصل والمفهوم والمشروعية.

لم ينل الحكم التعبدي نصيبا كبيرا من الاهتمام لدى الفقهاء والأصوليين-في ميدان الفقه والأصول- بقدر ما ناله عند غيرهم أو عندهم في غير تخصصهم. ولهذا فقد تعرض له العلماء قديما وحديثا ببحث العلل الناظمة له والمقاصد المرجاة منه والحكم المبثوثة فيه؛ كلٌّ حسب تخصصه وإمكاناته وسعة خياله وخصوبة فكره. وقد اختار البحث أن يسمي هذه العملية التي تهدف إلى التنقيب عن الحكم والمقاصد بعملية:«**التقصيد**». ولكن قبل الشروع في بيان مفهوم التقصيد وإثبات مشروعيته؛ يجب بناء الأصل الأول؛ وهو الجواب عن السؤال الأساس: هل للشارع في الأحكام التعبدية مقاصد غير مقصد اختبار الطاعة. أم أن ابتلاء الإرادة وإظهار الخضوع هو المقصد الوحيد والأوحد في تشريع الأحكام التعبدية والتكليف بها؟. والسبب في ذلك أن البحث في الحِكَمِ والمقاصد يصير نوعا من العبث إذا ظهر أن هذه الأحكام لا غاية لها سوى اختبار طاعة العباد.

المطلب الأول:حِكَمُ الأحكام التعبدية بين الاختبار والاستتار.

اختلفت آراء الفقهاء في أنّ التّعبّديّات شُرِعت لنا لحكمة يعلمها اللّه تعالى وخفيت علينا، أو إنّها شُرِعت لا لحكمة أصلاً غيرَ مجرّد تعبّد اللّه للعباد واستدعائه الامتثال منهم، اختباراً لطاعة العبد لمجرّد الأمر والنّهي من غير أن يعرف وجه المصلحة فيما يعمل ، بمترلة سيّد أراد أن يختبر عبيده أيّهم أطوع له، فأمرهم بالتّسابق إلى لمس حجر، أو الالتفات يميناً أو يساراً ممّا لا مصلحة فيه غير مجرّد الطّاعة[1].فالتّعبّديّ على القول الأوّل: استأثر اللّه تعالى بعلم حكمته، و لم يُطْلع عليها أحداً من خلقه، و لم يجعل سبيلا للاطّلاع عليه مع ثبوت المصلحة فيه في نفس الأمر، أخفى ذلك عنهم ابتلاء واختباراً. هل يمتثلون ويطيعون دون أن يعرفوا وجه المصلحة، أم يعصون اتّباعاً لمصلحة أنفسهم ؟ وعلى القول الثّاني : ابتلاهم بما لا مصلحة لهم فيه أصلا غير مجرّد الثّواب.

الفـرع الأول: عرض أدلة المذهبـين:

أولا: الحكم التعبدي شرع ابتلاءً لطاعةِ المكلف لا لمصلحته.(الاختبار).

القول بوجود أحكام ولو على سبيل النّدرة قصد منها التّعبّد والامتثال. يصعب على الباحث نسبته لعالم بعينه؛ ولكنه الذي اشتهر وذاع مؤخرا؛ وقد عبر عنه الغزالي بقوله:« واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو **تعبد محض لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه وذلك كرمي الجمرات مثلا**؛ إذ لا حظ للجمرة في وصول الحصى إليها؛ **فمقصود الشرع فيه الابتلاء بالعمل ليظهر العبد رقه**

(1) الدهلوي؛ **حجة الله البالغة.15/1.**

وعبودته بفعل ما لا يعقل له معنى؛ لأن ما يعقل معناه قد يساعده الطبع عليه ويدعوه إليه فلا يظهر به خلوص الرق والعبودية. إذ العبودية تظهر بأن تكون الحركة لحق أمر المعبود فقط لا لمعنى آخر؛ وأكثر أعمال الحج كذلك(...)**والقسم الثاني** من واجبات الشرع ما المقصود منه حظ معقول وليس يقصد منه التعبد؛ كقضاء دين الآدميين(...)**والقسم الثالث:** هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعا؛ وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعباد. فيجتمع فيه تعبد رمي الجمار وحظ رد الحقوق(...)والزكاة من هذا القبيل»**.**[1] وقال في شفاء الغليل :« عرف من دأب الشّرع اتّباع المعاني المناسبة دون **التّحكّمات الجامدة** ، وهذا غالب عادة الشّرع ». ويقول:« حمل تصرّفات الشّارع على التّحكّم أو على المجهول الّذي لا يعرف، نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز »[2].وقال:« ما يتعلّق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضّمانات وما عدا العبادات فالتّحكّم فيها نادر، وأمّا العبادات والمقدّرات فالتّحكّمات فيها غالبة ، واتّباع المعنى نادر». وصرّح بذلك الشّيخ عزّ الدّين عبد العزيز بن عبد السّلام في قواعده–ولكنه احتمال عقلي فقط– فقال :«يجوز أن تتجرّد التّعبّدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ، ثمّ يقع الثّواب عليها بناء على الطّاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثّواب ولا درء مفسدة غير مفسدة العصيان»[3].

ويدلّ عليه ما ورد في كتاب اللّه تعالى؛ كما في قوله تعالى:﴿ **وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانتْ عَلَيهِمْ**﴾[الأعراف:157] أنّه كان قد جعل على من كان قبلنا آصاراً وأغلالاً لتعنّتهم وشقاقهم، كما ألزم بني إسرائيل بأن تكون البقرة الّتي أمرهم بذبحها لا فارضاً ولا بكراً ، وأن تكون صفراء. وأيضا فإنّ في بعض الابتلاء واستدعاء الطّاعة والامتثال والتّدريب على ذلك مصلحة كبيرة ، لا يزال أولياء الأمور يدرّبون عليها أنصارهم وأتباعهم، ويبذلون في ذلك الأموال الطّائلة، ليكونوا عند الحاجة ملبّين للأوامر دون تردّد أو حاجة إلى التّفهّم، اكتفاء وثقة بأنّ وليّ أمرهم هو أعلم منهم بما يريد. بل إنّ مصلحة الطّاعة والامتثال والمسارعة إليهما هي الحكمة الأولى المبتغاة من وضع الشّريعة ، بل من الخلق في أساسه، قال اللّه تعالى:﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلا لِيَعْبُدُونَ**﴾[الذاريات:22]وقال تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمْ اللَّهُ بِشَيءٍ مِنَ الصَّيدِ تَنَالُه أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُه بِالغَيْبِ**﴾[المائدة:94].وقال:﴿ **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ**

---

(1)إحياء علوم الدين:**246-245/1**.

(2) شفاء الغليل.ص.**201.**

(3) قواعد الأحكام.**7/2**.

المُجَاهِدِينَ مِنْكُم وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾[محمد:31].وقال:**﴿وَمَا جَعَلْنَا القِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عليها إلا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ على عَقِبَيهِ﴾**[البقرة:143]ولكن من فضل اللّه علينا في شريعة الإسلام أنّه جعل غالب أحكامها تراعي مصلحة العباد بالإضافة إلى مصلحة الابتلاء، ولكن لا يمنع ذلك من وجود أحكام لا تراعي ذلك، بل قصد بها الابتلاء خاصّة، وذلك على سبيل النّدرة.[1]

ثانيا: الحكم التعبدي متضمّنٌ لمصلحة المكلف وإن خفيت فقط.(الاستتار).

وهم الغالبية من العلماء؛ وهو الذي أمَّه الراسخون في العلم. قال ابن عابدين في حاشيته على رد المحتار نقلا عن الحلية:« وفي الحلية عند الكلام على فرائض الوضوء: وقد اختلف العلماء في أن الأمور التعبدية هل شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفيت علينا أو لا؟ والأكثرون على الأول، وهو المتجه لدلالة استقراء عادة الله تعالى على كونه سبحانه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول، وإلا قلنا إنه تعبدي، والله سبحانه العليم الحكيم»[2]

والغريب في الأمر أن الأدلة التي يذكرها علماء المقاصد لإثبات أن هذه الشريعة وضعت لمصالح العباد إنما هي في الغالب الأعم أحكام تعبدية. من ذلك ما ذكر الشّاطبيّ من الأدلّة الّتي استقرأها لإثبات أصل التعليل؛ قوله تعالى في شأن الوضوء والغسل **﴿ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكمْ وَلِيُتِمَّ نعْمَتَهُ عَلَيكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون ﴾.[المائدة:6]** وفي الصّيام:**﴿ كُتِبَ عَلَيكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ على الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**.[البقرة:183]؛ وفي الزكاة:**﴿تطهرهم وتزكيهم بها﴾** [التوبة:103]. وفي الحج.**﴿ ليذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ﴾**[الحج:28].وفي الصلاة:**﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** [العنكبوت:45] وفي القصاص: **﴿ وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** [البقرة:179] وآيات نحو هذه[3]. فهذه الأدلة قبل أن تكون أدلة على أن كل أحكام الشريعة متضمنة لمصالح العباد في العاجل والآجل-الآجل القريب في الحياة الدنيا والآجل البعيد الذي هو الدار الآخرة- فهي أدلة على أن الأحكام التي لم تظهر لنا حِكَمها بعد؛ أو لم تظهر على وجه التفصيل؛ والتي سميناها أحكاما تعبدية متضمنة للمصالح غير خارجة عن دائرة المقاصد الدقيقة والجلية.

---

(1) **الموسوعة الفقهية الكويتية**؛ وزارة الأوقاف الكويتية؛ **1427هـ؛214/13.**

(2) **حاشية ابن عابدين.483/1.**

(3) **الموافقات.7/2.**

وممّن ذهب إلى مثل ذلك ودافع عنه دفاعا شديدا وقويا وطويلا ابن القيّم، حيث قال :«قالت طائفة: إنّ عدّة الوفاة تعبّد محض، وهذا باطل، فإنّه ليس في الشّريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة ، يعقله من يعقله ، ويخفى على من خفي عليه»[1]. وقرّر هذا المعنى تقريرا أوسع فقال:«شرع اللّه العقوبات ورتّبها على أسبابها ، جنسا وقدرا ، فهو عالم الغيب والشّهادة وأحكم الحاكمين وأعلم العالمين ، ومن أحاط بكلّ شيء علما ، وعلم ما كان وما يكون ، وأحاط علمه بوجوه المصالح دقيقها وجليلها وخفيّها وظاهرها، ما يمكن اطّلاع البشر عليه وما لا يمكنهم. وليست هذه التّخصيصات والتّقديرات خارجة عن وجوه الحكم والغايات المحمودة، كما أنّ التّخصيصات والتّقديرات واقعة في خلقه كذلك ، فهذا في خلقه وذاك في أمره، ومصدرهما جميعا عن كمال علمه وحكمته ووضعه كلّ شيء في موضعه الّذي لا يليق به سواه ولا يتقاضى إلا إيّاه، كما وضع قوّة البصر والنّور الباصر في العين، وقوّة السّمع في الأذن، وقوّة الشّمّ في الأنف، وخصّ كلّ حيوان وغيره بما يليق به ويحسن أن يعطاه من أعضائه وهيئاته وصفاته وقدره، فشمل إتقانه وإحكامه، وإذا كان سبحانه قد أتقن خلقه غاية الإتقان ، وأحكمه غاية الإحكام ، فلأن يكون أمره في غاية الإتقان أولى وأحرى، ولا يكون الجهل بحكمة اللّه في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض الحكمة والعلم مسوّغا لإنكاره في نفس الأمر»[2].

وسار على هذه الطّريقة وليّ اللّه الدّهلويّ في حجّة اللّه البالغة فقال:«وقد يُظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح؛ وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة. وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار, فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله؛ **وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير**»[3]

الفرع الثاني: التحقيق في المسألة.

ظهر من عرض رأي الفريقين وأدلتهما؛ أن أدلة الفريق الثاني القائلين بأن الأحكام التعبدية متضمنة لمصالح غير مصلحة الابتلاء والاختبار. ويعضد هذا الرأي الاستقراء ؛ فإن بقيت بعض الأحكام التي لم تظهر لنا مصالحها ومقاصدها؛ أيقنّا بأنها مُتَضَمَّنَةٌ فيها وإن لم نطلع عليها استصحابا لحكمة الشارع وإلحاقا للفرد بالأعم الغالب. فعل الراسخين في العلم الذين يلحقون الجزئيات

(1) إعلام الموقعين. **86/2.**

(2) المصدر نفسه.

(3) ولي الله الدهلوي؛**حجة الله البالغة. 15/1.**

بالكليات والفروع بالأصول والمتشابه بالمحكم؛ لأن مصدرها واحد؛ قال الله تعالى في حقهم **﴿والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾**؛[آل عمران:7]. هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن نفي وجود مصلحة في التعبدي وإثبات أنه تدريب على الطاعة تناقض في القول؛ لأنه إثبات لحكمة كبيرة في سبيل نفي أية حكمة. :«

غير أنه قد يبقى احتمال وإن كان قليلا أن في الشريعة أحكام وإن قَلَّتْ مراد بها اختبار الطاعة. وبعد استقراء متواضع كانت النفس تميل إلى أنه إن وجد مثل هذا الحكم فهو رمي الجمار؛ حتى وجدت تحقيقا ماتعا لابن تيمية ينفي فيه تمام النفي أن يوجد في الشريعة تعبد محض؛ وأنه لا يوجد حكم يقصد منه ابتلاء الطاعة فقط. وسنذكره ونعلق عليه. قال رحمه الله:«إنَّ الْعَمَلَ الَّذِي لا مَصْلَحَةَ لِلْعَبْدِ فِيهِ لا يَأْمُرُ اللَّهُ بِهِ؛ وَهَذَا بِنَاءً عَلَى قَوْلِ السَّلَفِ:" إنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ وَلَمْ يَأْمُرْ إلا لِحِكْمَةِ؛ كَمَا لَمْ يَخْلُقْ وَلَمْ يَأْمُرْ إلَّا لِسَبَبِ". وَالَّذِينَ يُنْكِرُونَ الأسْبَابَ وَالْحكمَ يَقُولُونَ:"بَلْ يَأْمُرُ بمَا لا مَنْفَعَةَ فِيهِ لِلْعِبَادِ أَلْبَتَّةَ؛ وَإِنْ أَطَاعُوهُ وَفَعَلُوا مَا أَمَرَهُمْ بِهِ(..). **وَالْمَقْصُودُ أَنَّ كُلَّ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَمَرَ بِهِ لِحِكْمَةٍ وَمَا نَهَى عَنْهُ نَهَى لِحِكْمَةٍ؛ وَهَذَا مَذْهَبُ أَئِمَّةِ الْفُقَهَاءِ قَاطِبَةً وَسَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا وَعَامَّتِهَا؛ فَالتَّعَبُّدُ الْمَحْضُ بِحَيْثُ لا يَكُونُ فِيهِ حِكْمَةٌ لَمْ يَقَعْ** . نَعَمْ قَدْ تَكُونُ الْحِكْمَةُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ وَقَدْ تَكُونُ فِي الأَمْرِ وَقَدْ تَكُونُ فِي كِلَيْهِمَا. فَمِنْ الْمَأْمُورِ بِهِ مَا لَوْ فَعَلَهُ الْعَبْدُ بِدُونِ الأَمْرِ حَصَلَ لَهُ مَنْفَعَةٌ: كَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ إلَى الْخَلْقِ وَصِلَةِ الرَّحِمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. فَهَذَا إذْ أَمَرَ بِهِ صَارَ فِيهِ " حِكْمَتَانِ " حِكْمَةٌ فِي نَفْسِهِ وَحِكْمَةٌ فِي الأمر؛ فَيَبْقَى لَهُ حُسْنٌ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهِ وَمِنْ جِهَةِ أَمْرِ الشَّارِعِ. وَهَذَا هُوَ الْغَالِبُ عَلَى الشَّرِيعَةِ, وَمَا أَمَرَ الشَّرْعُ بِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ إنَّمَا كَانَتْ حِكْمَتُهُ لَمَّا أَمَرَ بِهِ . وَكَذَلِكَ مَا نَسَخَ زَالَتْ حِكْمَتُهُ وَصَارَتْ فِي بَدَلِهِ كَالْقِبْلَةِ . وَإِذَا قَدَّرَ أَنَّ الْفِعْلَ لَيْسَتْ فِيهِ حِكْمَةٌ أَصْلا فَهَلْ يَصِيرُ بِنَفْسِ الْأَمْرِ فِيهِ حِكْمَةُ الطَّاعَةِ ؟ **وَهَذَا جَائِزٌ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِالتَّعَبُّدِ الْمَحْضِ**. وَإِنْ لَمْ يَقُلْ بِجَوَازِ الأَمْرِ لِكُلِّ شَيْءٍ ؛ **لَكِنْ يُجْعَلُ مِنْ بَاب الابْتِلاءِ وَالامْتِحَانِ**. فَإِذَا فُعِلَ صَارَ الْعَبْدُ بِهِ مُطِيعًا. كَنَهْيِهِمْ عَنْ الشُّرْبِ إلَا مَنْ اغْتَرَفَ غَرْفَةً بِيَدِهِ»[(1)] .

ثم قال:«**وَالتَّحْقِيقُ**: أَنَّ الأَمْرَ الَّذِي هُوَ ابْتِلاءٌ وَامْتِحَانٌ يُحَضُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ مَنْفَعَةٍ فِي الْفِعْلِ **مَتَى اعْتَقَدَهُ الْعَبْدُ وَعَزَمَ عَلَى الِامْتِثَالِ حَصَلَ الْمَقْصُودُ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ**؛ كَإِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُمِرَ بِذَبْحِ ابْنِهِ؛ وَكَحَدِيثِ أَقْرَعَ وَأَبْرَصَ وَأَعْمَى لَمَّا طُلِبَ مِنْهُمْ إعْطَاءُ ابْنِ السَّبِيلِ فَامْتَنَعَ الأَبْرَصُ وَالأَقْرَعُ فَسُلِبَا النِّعْمَةَ؛ وَأَمَّا الْأَعْمَى فَبَذَلَ الْمَطْلُوبَ فَقِيلَلَهُ :"أَمْسِكْ مَالَك فَإِنَّمَا ابْتُلِيتُمْ فَقَدْ رَضِيَ عَنْك وَسَخِطَ عَلَى

(1) مجموع الفتاوى:**144/14.**

صَاحِبَيْك"[1] وَهَذَا هُوَ الْحِكْمَةُ النَّاشِئَةُ مِنْ نَفْسِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ لا مِنْ نَفْسِ الْفِعْلِ. فَقَدْ يُؤْمَرُ الْعَبْدُ وَيُنْهَى وَتَكُونُ الْحِكْمَةُ طَاعَتَهُ لِلأَمْرِ وَانْقِيَادَهُ لَهُ وَبَذْلَهُ لِلْمَطْلُوبِ؛ كَمَا كَانَ الْمَطْلُوبُ مِنْ إبْرَاهِيمَ- عليه السلام- تَقْدِيمَ حُبِّ اللَّهِ عَلَى حُبِّهِ لابْنِهِ حَتَّى تَتِمَّ خُلَّتُهُ بِهِ قَبْلَ ذَبْحِ هَذَا الْمَحْبُوبِ لِلَّهِ. فَلَمَّا أَقْدَمَ عَلَيْهِ وَقَوِيَ عَزْمُهُ بِإِرَادَتِهِ لِذَلِكَ تَحَقَّقَ بِأَنَّ اللَّهَ أَحَبُّ إلَيْهِ مِنْ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَبْقَ فِي قَلْبِهِ مَحْبُوبٌ يُزَاحِمُ مُحِبَّةَ اللَّهِ. وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ طَالُوتَ أُبْتُلُوا بِالِامْتِنَاعِ مِنْ الشُّرْبِ لِيَحْصُلَ مِنْ إيمَانِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ مَا تَحْصُلُ بِهِ الْمُوَافَقَةُ. وَالابْتِلاءُ هَاهُنَا كَانَ بِنَهْيٍ لا بِأَمْرِ. **وَأَمَّا رَمْيُ الْجِمَارِ وَالسَّعْيُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَالْفِعْلُ فِي نَفْسِهِ مَقْصُودٌ لِمَا تَضَمَّنَهُ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ**؛وَقَدْ بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ هَذَا بِقَوْلِهِ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي فِي السُّنَنِ:«إنَّمَا جُعِلَ السَّعْيُ بَيْن الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَرَمْيِ الْجِمَارِ لِإِقَامَةِ ذِكْرِ اللَّهِ »[2]. فَبَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ **أَنَّ هَذَا لَهُ حِكْمَةٌ فَكَيْفَ يُقَالُ لا حِكْمَةَ؛ بَلْ هُوَ تَعَبُّدٌ وَابْتِلاءٌ مَحْضٌ . وَأَمَّا فِعْلُ مَأْمُورٍ فِي الشَّرْعِ لَيْسَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ وَلَا مَنْفَعَةٌ وَلا حِكْمَةٌ إلَّا مُجَرَّدَ الطَّاعَةِ وَالْمُؤْمِنُونَ يَفْعَلُونَهُ فَهَذَا لا أَعْرِفُهُ؛ بَلْ مَا كَانَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ نُسِخَ بَعْدَ الْعَزْمِ كَمَا نُسِخَ إيجَابُ الْخَمْسِينَ صَلَاةً إلَى خَمْسٍ.**»[3]

وعليه فالتعبد المحض الذي لا مصلحة فيه غير الاختبار "لم يقع"و"لا يعرفه العلماء". ولكن التحقيق الذي ذكره شيخ الإسلام في أن الأحكام التي المقصود منها اختبار الطاعة يحصل المقصود منها بمجرد العزم عليها؛ يصح في الشرائع السابقة التي كثرت فيها الأحكام التعبدية لأسباب ستذكر في موضعها؛ وبالتالي فإن هذا التحقيق لا يجري على شريعة الإسلام؛ التي لها خصائص تفرقها عن الشرائع السابقة؛ وتلك الأحكام التعبدية كانت **تكلف بها الشعوب عقوبةً** من مثل أحكام بني إسرائيل؛ **ويكلف بها الأنبياء اصطفاءً لهم وتربيةً لأتباعهم** على معانٍ مرادةٍ للشارع- كما سيأتي في المبحث التالي المخصص لمقاصد الأحكام التعبدية-. والأحكام التعبدية التي تشرع عقوبة غير موجودة في شريعتنا ولا يجوز أن توجد. وأما الأحكام التعبدية التي مقصودها التربية فموجودة وتلك المعاني هي مقصودها؛ وليس المقصود اختبار الطاعة. والله أعلم.

---

(1) **البخاري**؛كتاب الأنبياء؛ باب؛ حديث أبرص وأقرع وأعمى بني إسرائيل.**رقم:3277. مسلم**. كتاب الزهد؛**رقم:2964**.

(2)أخرجه: **أحمد في مسنده: 24396** وقال الشيخ الأرنؤوط: **إسناده حسن. و أبو داود في سننه .179/2 . رقم: 1888. والترمذي في سننه 3/ 247 .رقم: 902** وقال: حسن صحيح .**وابن خزيمة في صحيحه 4/ .222 رقم: 2738. والحاكم في مستدركه 1/ .630 رقم: 1685 وقال:هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.**

(3) **مجموع الفتاوى.147-146/14.**

المطلب الثاني: مفهوم التقصيد وأنواعه. ونسبته إلى التعليل المقاصدي.

قبل أن نشرع في الحديث عن مقاصد الأحكام التعبدية و تجربة تقصيدها و روادها؛ يجدر بنا أن نضبط معنى مصطلح" **التقصيد**". ونذكر الدليل على مشروعية هذا العمل وحدوده، ثم نبين منزلته بين العلوم؛ هل هو من صلب العلم أم من مُلَحه. أم لا من هذا و لا من ذاك و ضابط كل هذا.

الفرع الأول: التقصيد في اللغة.

تورد معاجم اللغة [1] لمادة (ق؛ ص؛ د) معانيَ عديدةً أهمها:

1- الأَمُّ و التوجه إلى الشيء 2- استقامة الطريق -3- الاعتدال و التوسط-4- العدل و الإنصاف وغيرها.و قال صاحب معجم متن اللغة في أصل مادة (ق. ص. د) :« وأصل المادة في كلام العرب الاعتزام و التوجه نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور» [2]

و على هذا يكون معنى التقصيد في اللغة:« **توجيه الخطاب مسموعا كان أو مكتوبا نحو غاية يظن أن صاحب الخطاب أرادها لقرائن حفت بخطابة لم يصرح بها**»

و صيغة " التقصيد" و هي " تفعيل" مثل التقويل و هي نسبة قول لمن يقله، و مثال التقصيد بمعناه العادي العام حمل كلام المعرِّض بالقذف على قصد القذف؛ كمن قال:"ليس أبي بزان. أو أنا معلوم الأصل" [3] . وعلى هذا تكون عمليات تفسير القرآن و شرح نصوص السنة نوعا من تقصيد الخطاب الإلهي و لكن بمعناه العام .

الفرع الثاني: التقصيد في الاصطلاح.

هذا المصطلح نادر الاستعمال و إن كان يضبط المعاني أفضل و بدقة أكـبر مـن مصـطلح "التعليل". و قد ورد مرة واحدة عند كلٍّ من إمامي المقاصد. الشاطبي[4] و ابن عاشور[5] .غـير أن التقصيد هنا أخص من الذي تقدم لأن له متعلقا بـ«المقصد الشرعي» ولـه شـروطه وضـوابطه وقواعده وميدانه.

---

(1) القاموس المحيط.**396/3**.معجم مقاييس اللغة؛**95/5**. المفردات؛**404**.لسان العرب؛**179/11**.المصباح المنير.**692/2**.

(2) أحمد رضا. **معجم متن اللغة. دار مكتبة الحياة. بيروت. 1379هـ .1960م.570/4.**

(3) خلاف بين الفقهاء في الحد بالتعريض . **ينظر: بدائع الصنائع؛40/7-42. المغني؛ 215/8. مغني المحتاج ؛369/3.**

(4) **الموافقات: 348/3.**

(5) الحسني؛ **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ص:134 .**

و قد عرفه إسماعيل الحسني بقوله:«**هو تبين لمقاصد الشارع من جهتين: جهة المعاني المقصودة من الخطاب و جهة المصالح المقصودة من الأحكام**»[1] .وهو يشير بهذا التعريف إلى نوعي التقصيد الذين سيأتيان ,وهما التقصيد العام و التقصيد الخاص.وهو ما استخلصناه من خلال تطبيقاته الفقهية للإمام ابن عاشور في تقصيده للأحكام الشرعية مجملة في استخلاص المقاصد العامة. ومفصلةً في البحث عن الحِكم والأسرار ومراعاتها.

ويمكن أن نعرف التقصيد بهذه العبارة:« **هو عملية بيان مقصود الشارع على المستويات المختلفة؛ بعد الإيمان بأن هذه الأحكام متضمنة للمصالح جملة و تفصيلا** »

والتعريف يفيد أن التقصيد نوعان: تقصيد عملي و تقصيد مبدئي. والتقصيد العملي هو مباشرة الفقيه أو المجتهد عملية البحث عن المقاصد، وينقسم بدوره إلى نوعين رئيسيين حسب سعة مجال الأحكام المراد تقصيدها . وهذان النوعان هما: التقصيد العام و التقصيد الخاص.

1–التقصيد المبدئي:

وهو المشار إليه في القيد الأخير من التعريف المقترح؛ ويرجع إلى الإيمان أو الاعتقاد في أن للأحكام مقاصد ومصالح حتى وإن لم تظهر، لأن هناك من ينكر هذا من الأساس. ويعد التقصيد المبدئي أساسا للتقصيد العملي، لأن المجتهد لا يقوم بعملية التقصيد– عاما كان أو خاصا–إلا إذا كان يعتقد أن الأحكام متضمنة لمقاصد عامة و خاصة. ولهذا لم يقم الظاهرية بعملية التقصيد، إلا ما كان منصوصا ظاهرا صريحا، أو ما جاء منهم عن سهو و عدم قصد.

2–التقصيد العملي:

ذكرنا أن مدلول التقصيد العملي إنما هو مباشرة المجتهد عملية التنقيب عن الحكم والمقاصد؛ وهذه العملية تأخذ صفة الأحكام المراد تقصيدها؛ فإن انصبت على كليات أو أبواب فهي"تقصيد عام"؛ وإن انصبت على أحكام مفردة جزئية فهي"تقصيد خاص".

أ–التقصيد العام:

ما تعلق ببيان المقاصد العامة للشريعة: كالحفاظ على الفطرة و العدل و الحرية و التوحيد و العبادة و الخلافة و اليسر و رفع الحرج و المصلحة و غيرها. و كذلك ما تعلق منها بالمقاصد الخاصة بالأبواب إجمالا كالعبادات و المعاملات المالية و العقوبات و القضاء و غيرها فهي متضمنة في باب التقصيد العام. و يدخل تحته أيضا القواعد والمبادئ المقصودة للشارع في الوضع والتكليف التكليف؛

(1) المرجع السابق.ص:**134**.

كاعتبار المآل و مراعاة الأعراف و الأحوال و التوسط بين المعاني و الألفاظ؛ و التوسط في التكليف ونوط الأحكام بالضبط والتحديد وغيرها من الكليات الأصول. [1]

و التقصيد في هذا النوع **أغلبه قطعي و كلي**؛ لأنه لا يبنى إلا على الاستقراء .و ذلك بحكم اتساع الموضوع أو الباب. و معلوم أن الاستقراء أهم مسلك من مسالك التقصيد [2]، و هو يفيد القطع أو قريبا منه على أقل تقدير.

ب- التقصيد الخاص:

هو ما تعلق ببيان«الحكم، والأسرار، والعلل، والمعاني و المصالح» الجزئية للأحكام الخاصة والتفصيلية؛ كبيان مقصد الركوع والسجود؛ أو تعدد الزوجات بعدد محدد؛ أو بيان لحكمة ومقصد الظهار أو الطلاق أو تحريم محرم بعينه أو تخصيص عين أو مقدار أو عدد أو زمن أو تفريق، أو تفضيل أو تفصيل. وذلك بتناول حكم على حدته بعيدا عن بابه أو جملة الأحكام الشرعية من مثل: ما قام به ابن القيم، أو الدهلوي، أو الغزالي و غيرهم.

و التقصيد في هذا النوع **أغلبه** – أي فيما لم ينص على حكمته صراحة- **ظني و جزئي**. وذلك لأن عملية التقصيد فيه ظنية مسلكاً و مستنداً.

فهذه هي المستويات المختلفة لعملية التقصيد العملي مندرجة في نوعين رئيسيين. وبحكم كون الأحكام التعبدية أحكاما جزئية في الغالب لم تُدرك حكمتها على وجه الدقة و التفصيل, فإن عملية تقصيدها تندرج تحت التقصيد الخاص الذي سمته الغالبة الظن دون القطع. و لكن إذا كان التقصيد في الأحكام التعبدية منصبا عليها جملة. بحيث يبحث عن قصد الشارع من التكليف بهذا النوع من الأحكام ,أو بجملة لا بأس بها منها؛ فإن هذا التقصيد سيندرج تحت التقصيد العام. الذي سميه الغالبة القطع دون الظن.

(1) ينظر: الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**.

(2) ابن عاشور . **مقاصد الشريعة. ص: 20**. الريسوني. **نظرية المقاصد. ص:307. ومقال** الأستاذ كاملي مراد.**طرق معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية**.مجلة مخبر الدراسات الشرعية.العدد الخاص بالمقاصد.جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة؛ الجزائر: العدد الرابع: **1426 هـ /2005م. 137/1.**

الفرع الثالث: العلاقة بين" التقصيد" و " التعليل المقاصدي" .

قد مر في البحث أن التعليل المقاصدي يطلق على معان ثلاثة : و هي:

1-إثبات أن كل أحكام الشريعة ذات مقاصد و مصالح. وقد حكينا فيها الإجماع.

2-محاولة تحديد هذه المقاصد في المجالات العامة و الخاصة و الجزئية و مقاصد و ضع الشريعة ومقاصد التكليف بها .

3-الاجتهاد الاستنباطي أو التتريلي وفق المقاصد و القواعد التي تم استخراجها في المرحلة السابقة.

و **تظهر العلاقة بينهما فيما يلي:**

1/ التقصيد المبدئي: هو ثمرة التعليل المقاصدي بمعناه الأول. فالنسبة بينهما **تلازمية** كالنسبة بين المقدمة و النتيجة.

2/ أن التقصيد العملي بمعناه العام و الخاص **يرادف** تقريبا التعليل المقاصدي بمعناه الثاني؛ غير أن التقصيد الخاص المتعلق بالأحكام مفردة قد استبعد نوعا ما من التعليل المقاصدي لأنه يفتقر إلى الضبط و اليقين و الشمول و الاطراد .

3/ أما علاقة التقصيد بالتعليل المقاصدي في نوعه الثالث و هو النوع التطبيقي. فإن التقصيد العملي يمثل الأساس الذي تبنى عليه عملية الاجتهاد المقاصدي فيما بعد، لأنه سيكون في ضوء المقاصد العامة والخاصة وقواعدهما .فالتقصيد له كالمضغة للجسد ؛إذا صلُح صلُح الاجتهاد كله وإن اعوج أو زل انحرف الاجتهاد المقاصدي التطبيقي جملة.

المطلب الثالث: مشروعية التقصيد الخاص للأحكام التعبدية.

سبق و أن ذكرنا في حديثنا عن التعليل المقاصدي أن الإجماع قد انعقد على أن كل أحكام الشريعة تتضمن حكما و أسرارا، قال ابن القيم :« ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمه يعقله من عقله و يخفى على من خفي عليه» (1) و حديثنا الآن في جواز التنقيب عن هذه الحكم و الأسرار.

الفرع الأول : حكم التقصيد الأحكام التعبدية.

ويقصد بالتقصيد هنا: التقصيد الخاص، و الملاحظ هنا أن كل من خاض في تقصيد الأحكام جزئيا ؛ إنما كان غرضه تفسير و توجيه الأحكام التعبدية التي لم يظهر لعامة المكلفين وجه معقوليتها،

---

(1) ابن القيم. إعلام الموقعين **328/2**.

كما فعل الحكيم الترمذي أو البخاري أو الغزالي و ابن القيم و الدهلوي وغيرهم من المتقدمين أو المتأخرين حتى ظهور ما سمي بـــ«التعليل العلمي للأحكام» وسيأتي شرح هذا في المباحث التالية.

و الحديث عن حكم التقصيد الخاص للأحكام التعبدية، له نظران :نظر من جهة حكمه مجردا عن العوارض. و نظر من جهة التباس المكلف به و نعني بالمكلف هنا المجتهد و غيره.

أولا- حكم التقصيد الخاص للأحكام التعبدية مجردا عن العوارض.

قد ذكر جمع من الفقهاء و الأصوليين و المقاصديين أن **الأصل** في هذا الفعل **الاستحباب**، لأنه بيان لمحاسن الشريعة و كمالها. و مسهل للمكلفين الدخول تحت نظامها. و غالبا ما يذكر عند الفائدة من التعليل بالعلة القاصرة"[1] ومما قاله أبوحامد الغزالي في الفائدة من التعليل بالعلة القاصرة؛ التي تمثل الأحكام التعبدية أكبر نسبة فيها:«الفائدة منها:أحدها من حيث الاعتقاد والإحاطة بمحاسن الشرع وما فيها من طمأنينة النفوس وثلج الصدور ,فإن ذلك لا يحصل من التحكم الجامد ,وإذا وقع الوقوف على وجه المصلحة اطمأنت النفوس وانقادت لقبول عن طوع؛ وترقت عن مرارة التقليد وقهر التحكم ولذلك تأثير في استمالة القلوب للإذعان والاطمئنان»[2] ثم يزيد هذه المعاني جلاءً فيقول:« ونحن نقول:تقرير النفوس على موارد الشرع بالتنبيه على المحاسن والمصالح المستخرجة بدقيق الفكر, من أحسن المواعظ, والوعظ في الأصل إما **واجب وإما مندوب**؛ فسلوك هذا الطريق حق لا يمنعه كونه مظنوناً...ومن أنكر رسوخ أحكام الشرع في النفوس وتسميرها بضبات المحاسن ومسامير المصالح, وإن كانت مظنونةً فقد أنكر ما يعلم على القطع من مطرد العادة .فهذه فائدة ظاهرة»[3].

أما الشيخ القرضاوي؛ فقد ذهب إلى هذا الحكم الأصلي؛ ثم اعتبر أن حكم التقصيد الخاص للأحكام في هذا العصر **قد يكون واجباً** لتغير عقليات النفس؛ وكثرة التحديات الفكرية على المسلمين ,قال مبيناً هذا في مقدمته لكتابه فقه الزكاة :«لم أكتف ببيان الحكم الشرعي مجرداً في كل مسألة؛ بل عنيت بتفسير الحكمة من وراء تشريعه؛ والسر فيما أوجبه الشارع أو استحبه أو نهى عنه أو أذن فيه؛ وهذا اقتداءً بالشارع نفسه الذي عني بتعليل الحكام وبيان مقاصدها ومنافعها للبشر أفراداً وجماعات. ولم يكتف بالتكليف المجرد والإلزام الصارم اعتماداً على التزام المكلفين –بحكم إيمانهم – بامتثال ما يصدر عن الشارع ؛ عقلوا حكمته أو لم لم يعقلوها. وإذا كان بيان الحكمة من

---

(1) ابن السبكي. **الإبهاج شرح المنهاج. 2543/6**. وابن بدران **نزهة الخاطر؛319/2. نشر البنود:112/2.الوصول إلى الأصول.لابن برهان.269/2**.شرح الكوكب المنير **53/4** .**كشف الأسرار:222/2.**

(2) الغزالي: **شفاء الغليل.ص:541-542.**

(3) **المصدر نفسه.**

التشريع أمراً محموداً على كل حال فهو في عصرنا أمر لازم؛ لغلبة الأفكار المفسدة والتيارات المضللة؛ الوافدة من الشرق والغرب .فلم يعد يكفي إصدار الحكم ثم انتظار صيحات المكلفين بعده **﴿سَمِعْنَا وأطَعْنَا﴾**[البقرة:285] [1]

و قد فصل الإمام الدهلوي في مشروعية هذا العمل و دافع عنه مدافعة شديدة؛ و مما ذكره كأدلة ما يلي:

أ–ورود نصوص القرآن و السنة به و إجماع العلماء من السلف و الخلف عليه وعملهم به:

فبعد أن ساق أمثلة عديدة من تقصيدات القرآن و السنة و الصحابة و التابعين ؛بين أن عمله هذا و هو التقصيد بنوعية العام و الخاص. عمل مشروع بل مستحب:«و هو و إن أثبت أحاديث النبي ﷺ فروعه و أصوله؛ و بين آثار الصحابة و التابعين إجماله و تفصيله؛ و انتهى إمعان المجتهدين إلى تبيين المصالح المرعية في كل باب من الأبواب الشرعية ؛و أبرز المحققون من أتباعهم نكتا جليلة وأظهر المدققون من أتباعهم جملا جزيلة؛ و خرج يحمد الله من أن يكون التكلم فيه **خرقا لإجماع الأئمة** » [3].

و قد نقل الشاطبي هذا الإجماع أيضا بقوله: « فإنه بحمد الله أمر: قررته الآيات و الأخيار وشد معاقله السلف الأخيار؛ و رسم معالمه العلماء الأخيار و شد أركانه أنظار النظار»[2].

ب– أنه سبيل من سبل إظهار معجزة النبي صلى الله عليه و سلم.

ج– أن به ظهور كمال الشريعة و جمالها وموافقتها للفطر و العقول بما يكون داعيا لغير المؤمن بها أن يؤمن و للمؤمن بها أن يفخر و يعتز و يثبت[3].

د– أن تقصيد الأحكام التعبدية يجعل به الاطمئنان الزائد على الإيمان و هو أمر مشروع قد أقره الله إبراهيم لما سأله عن إحياء الموتى فقال:**﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي...﴾** [البقرة: 260] .« ذلك أن تظاهر الدلائل و كثرة طرق العلم يثلجان الصدر و يزيلان اضطراب النفس».

هـ– سبيل من سبل الإحسان في العبادات و القربات؛ إذْ علمُ المكلف بمقصد الحكم وروحه يجعله يتحرى مقصود الشارع فينفعه أقلها؛ و يخرجه من أن يكون كحاطب ليل أو الخابط خبط عشواء[4]

(1) يوسف القرضاوي. **فقه الزكاة** .مؤسسة الرسالة ناشرون ؛ط1 .2005/1426.ص:**29**.

(2) الموافقات. **18/1** .

(3) **حجة الله البالغة**.**24/1**.

(4) المصدر نفسه:**1/ 25**.

ثانيا : حكم التقصيد الخاص للأحكام التعبدية متعلقا بالعوارض:

و نعني به حكمه بالنسبة لمجتهد بعينه أو لمكلف بعينه، فإذا كان الحكم العام لهذه العملية هو الاستحباب تعليما لأي مجتهد و تعلما لأي مكلف؛ فهناك عوارض قد ترفعه إلى مرتبة الإلزام والوجوب أو تنزل به إلى مرتبة النهي كراهةً و ربما تحريماً. و هذا تفصيل ما أجملناه:

1- الوجوب:

أما بالنسبة للعالم أو المجتهد؛ فإذا وردت شبه على الدين يُخشى منها فتنة المسلمين عن دينهم. فيتعين على من كان أهلا لهذا القيام بالمهمة. و غالبا ما تكون الأحكام التعبدية موضوعا دسما للزنادقة قديما.و الملاحدة حديثا، قال الدهلوي في هذا :« فآل الأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية و تطبيق المنقول بالمعقول و المسموع بالمفهوم. نصرا مؤزرا للدين . وسعيا جميلا في جمع شمل المسلمين و معدودا من أعظم القربات و رأسا الطاعات» [1] و لا يقال هذا إلا على الواجبات.

و لهذا نرى ابن القيم لما أراد الانتصار لمعقولية الشريعة و تضمنها للمصالح جملة و تفصيلا يقول بعد أن سرد شبه الخصوم و المخالفين :« الآن حمي الوطيس و حميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه و ما بعث به رسوله؛ و آن لحزب الله أن لا تأخذهم فيه لومة لائم و أن ينصروا الله ورسوله بكل قول الحق »[2].

هذا بالنسبة للعالم أو المجتهد. وأما المكلف فإنه يجب عليه السؤال عن الحِكم الخاصة للتعبديات أو القراءة فيها إذا وردت عليه شبهة وفتن؛ أو خشي الافتتان بها. فحمايةً لدينه يجب عليه السؤال؛ و من هذا سؤال من سأل ابن عباس ,رضي الله عنه, عن آيات تعارضت في فهمه فأزال ابن عباس إشكاله.[3]

2-الكراهة :

يكون مكروها للمجتهد أو السائر في طريق الاجتهاد أن يطيل البحث فيها عمرا مديدا، لأنها مما تستحسنها العقول ابتداء. قال الشاطبي:« فإن كثيرا منها يستفز الناظر استحسانها ببادئ الرأي فيقطع فيها عمره. و ليس وراءها ما يتخذ معتمدا في عمل و لا اعتقاد ؛فيخيب في طلب العلم سعيه

(1) حجة الله البالغة:9/1.

(2) إعلام الموقعين:303/4.

(3) الاعتصام:459/2.

و الله الواقي»[1]. ولا تعارض بين هذا القول و ما قاله الدهلوي في تقصيد الأحكام و العلم به:«وإن أدق الفنون الحديثة بأسرها عندي وأعمقها محتدًّا؛ وأرفعها منارا؛ وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى؛ وأعلاها مترلة وأعظمها مقدارا هو علم أسرار الدين، الباحث عن حِكَمِ الأحكام ولِـمِّيَّاتها و أسرار خواص الأعمال ونكاتها. فهو والله أحق العلوم بأن يَصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات؛ و يتخذه عدة لمعاده بعدما فرض عليه من الطاعات؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة مما جاء به الشرع»[2]. ووجه عدم التعارض؛ أن الشاطبي يتحدث عن التقصيدات الدقيقة بحق من لم يحصل أصول العلم و مبادئه. و الدهلوي يتحدث عن التقصيد بمعناه العام بل عن علم المقاصد إجمالا. فظهر أن لا خلاف في جوازه لمن كان أهلا له ؛ وعليه ألا تناقض.

وكذلك تكره المبالغة في البحث عنها و التنقيب عنها، أو إلقائها على من لا يفهمها فتشوش عليه بعض الشيء. هذا بالنسبة للعالم أو طالب العلم, أما المكلف العادي فيكره في حقه كثرة السؤال إذا لم ترد عليه شبه؛ و أيضا ألا يكثر القراءة فيها خشية ألا يردها مواردها أو يبنى الأحكام عليها.

ج- الحرمة.

أما الحرمة؛ ففي حق من لم يكن أهلا له غير عالم بشروطه و ضوابطه ,أو أن يلقى على عامة تخشى عليهم الفتنة. فتثبت الشبهة في عقولهم و يصعب إزالتها و محوها فيحرم لهذا العارض[3]. والغزالي من أكثر من ينبهون على هذا الأصل حرصا منه على عقائد العامة ودينهم؛ ولذا كتب كتابه"إلجام العوام عن علم الكلام" وله إشارات تطول وتقصر في كتبه حول هذا الملحظ.

وكذلك الشاطبي ومما قاله في هذا المعنى:«ويتصور ذلك [يعني المنع] فيمن يتبجح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها؛ أو ذكر كبار المسائل لمن لا يحتمل عقله إلا صغارها؛ على ضد التربية المشروعة. فمثل هذا يوقع في مصائب. ومن أجلها قال علي رضي الله عنه:«حدثوا الناس بما يفهمون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله»؛ وقد يصير ذلك فتنة على بعض السامعين حسبما هو مذكور في موضعه من هذا الكتاب؛ فلا يصح للعالم في التربية العلمية إلا المحافظة على هذه المعاني؛ وإلا لم يكن مربيا واحتاج هو إلى عالم يربيه»[4]

(1) الموافقات: **59/1.**
(2) حجة الله البالغة **:1/8-9.**
(3) الموافقات: **1/ 60.**
(4) المصدر السابق. **1/ 87.**

الفرع الثاني: خطورة و لوج باب التقصيد:

بعد أن ذكرنا الحكم الأصلي للتقصيد الخاص للأحكام التعبدية ؛ وحكمه حال تلبسه بالعوارض و ضابط كل حالة .لا يفوتنا أن نبين أمرا مهماً؛ و هو بيان خطورة هذا العمل لمن لم يكن له أهلا أو لمن كان أهلا له و تساهل في استفراغ الوُسع؛ أو لم يشعر بعظم المسؤولية الملقاة على عاتقه و هو يُقَـــصِّدُ أحكام الله بقوله :«إن الله يريد كذا من كذا»[1]

قال ابن عاشور مبينا خطورة هذا المسلك:« على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل و يجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي و إياه و التساهلَ و التسرع في ذلك. لأن تعيين مقصد شرعي كلي أو جزئي أمر تتفرع عنه أدلة و أحكام كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم»[2]

و تأتي خطورة هذا المسلك في كونه بابا من أبواب القول على الله بغير علم. و قد قال تعالى مبينا بعض المحرمات مرتبة من الأدنى إلى الأعلى: **﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾** [الأعراف: 33] و قوله:**﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾** [الإسراء: 36].

قال الشاطبي- و إن كان سياق كلامه في تفسير كلام الله إلا أنه مناسب لهذا المقام تمام المناسبة:« و منها أن يكون على بال الناظر و المفسر و المتكلم عليه أن **ما يقوله تقصيد منه للمتكلم**. و القرآن كلام الله. فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى: " من أين قلت عني هذا؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد» [3]

و على كلٍّ؛ فهذا باب خطير و لوجه؛ و لكنه ليس بمحرم و إنما هذا التنبيه ليفر منه من ليس أهلا له. و يجتهد فيه من هو أهل له . و الله أعلم.

---

(1) الريسوني. **الفكر المقاصدي وقواعده**. ص:**59-60.**

(2) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. ص:**37.**

(3) **الموافقات.318/3.**

المطلب الرابع: اعتراضان و توجيههما.

بقي لنا في نهاية هذا المبحث أن نوضح مسألتين تردان على ما ذكر سلفا عن التقصيد الخاص للأحكام التعبدية. أولاهما القاعدة التي قررها الشاطبي في سياق حديثه عن التعليل و التعبد حيث قال:« إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة»[1]. و الأخرى ما قاله المقَّري و تابعه عليه تلميذه الشاطبي من أن التقصيد الخاص للأحكام التعبدية إنما هو من مُلَحِ العلم لا من صُلْبه.

الفرع الأول : قاعدة " لم يوضع التعبد لتفهم علته الخاصة"

قال الشاطبي بعد أن قرر أن التعبديات سواء ما تعلق منها بالعادات أو العبادات معقولة العلل الإجمالية فشروط النكاح لتمييز النكاح عن السفاح و فروض المواريث على حسب ترتيب القربى من الميت، و العدد في الطلاق و الوفاة خوف اختلاط المياه، كما أن الخضوع و الإجلال و التعظيم علة شرع العبادات و هي أمور جميلة و هذا المقدار فيها لا يقضي بصحة القياس على الأصل[2].

قال:« فإن قيل:" هل توجد لهذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن يقال: **أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة و لا نقصان**. و لذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصومَ دون الصلاة قالت للسائلة:" أحرورية أنت؟" إنكارا عليها أن يسأل عن مثل هذا: "**إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة**" ثم قالت: " كنا نؤمر بقضاء الصوم و لا نؤمر بقضاء الصلاة"[3] و هذا يرجح التعبد على التعليل بالمشقة. و قول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع :«هي السنة يا أخي» وهو كثير و **معنى هذا التعليل أن لا علة** ».[4]

و مفهوم هذه القاعدة أن البحث و السؤال عن حِكم الأحكام التعبدية و أسرارها خارج عن قصد الشارع أو مناقض له ، و الجواب على هذا – و الله أعلم بالصواب- كالتالي:

أن مراده أن الأحكام التعبدية لم توضع لأن تفهم علتها الخاصة بالقصد الأصلي و إن كان فهمها أو تفهمها على وجه يصب في مراد الشارع كالانقياد و الاستسلام و تيسيرهما فهو مقصود قصدا تبعيًّـــا؛ ومعنى هذا أن الشارع قصد من المكلف في التعبديات أن يمتثل و إن لم يفهم، فلا يقول المكلف: إن لم أفهم سبب تحديد رمضان من سائر الشهور فلن أصوم، وإن لم أفهم سبب

(1) المصدر السابق :2/ 234 .

(2) المصدر نفسه.

(3) مسلم .كتاب الطهارة ,باب الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة.برقم:789. 182/1 .

(4) الموافقات :2/ 234.

تحديد الصلاة بتلك الأوقات فلن أصلي. غير أن التقصيد الخاص يساهم في تحقيق هذا المقصد الأصلي. كما مر ذكره.

ولا يفهم هذا إلا إذا فُهِمت فلسفة الشريعة في التكليف؛ ومقصدها من التكليف بكل نوع من الأحكام. وخلاصة الكلام فيها أن الشريعة تسلك بالمكلفين طريقا من خطوتين؛ الأولى: في إقناعهم بأحقية هذا الدين اعتقادا؛ و قد خصصتْ لهذا حشدا من الأدلة العقلية و التاريخية و المادية والفطرية, حتى إذا حصل الإيمان تكون الطاعة و الاستسلام ثمرة لهذا الإيمان؛ و هي الخطوة الثانية. **فمقام الإيمان مقام استدلال و اقتناع, و مقام الأحكام مقام امتثال و اتباع**. قال ابن عاشور ما ملخصه أن:« الشارع لم يفصل حِكم و أسرار الأحكام كما فصل في الاعتقاد؛ **لأن الأحكام العملية دقيقة المسالك إلى الفطرة فلا تتأهل لها كل العقول؛ و أن المقصود بها الامتثال**. و لهذا فلا يستدل عليها. و الثالث أن المخاطبين بها هو الذين آمنوا بالله و استجابوا للرسل؛ فعدم الاستدلال دليل على الثقة في إيمانهم قال تعالى: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾**؛[النساء: 65] :فدلنا هذا على أن الطريق الموصل إلى إيمانهم **طريق استدلال** و الطريق المساير لهم بعد **إيمانهم طريق تسليم و امتثال** »[1]

ولزيادة التفصيل يقال: المقصود من جميع الأحكام الامتثال؛ ولكن تحقيق المراد من الخطاب يكون على نوعين:

نوع لا يمكن تنفيذه وتتريله على الوجه المطلوب إلا إذا فهمت حكمته المقصودة من مصلحة تستجلب أو مفسدة تستدفع. وهذا النوع من الأحكام قد نصبت الشريعة عليه من الدلائل والأمارات ما يمكن لذوي الألباب أن يستنبطوا منه عللا يجعلونها مناطات لتعليق الأحكام وجودا وعدما؛ من أجل التسديد والمقاربة في إصابة المراد؛ وهذا النوع: هو الأحكام المعللة.

والنوع الآخر من الأحكام يمكن للمكلفين أن يتزلوه دون أن يعلموا الحكمة الدقيقة المرجوة منه؛ لأنها غير داخلة في حقيقة الحكم بل خارجة عنه؛ ووظيفتها فيه غير وظيفتها في الأحكام المعللة؛ وهذا النوع من الأحكام تمثله الأحكام التعبدية. وبالمثال يتضح المقال:

لو أننا لم نعرف الحكمة من النهي عن البيع وقت النداء للجمعة؛ بأنها النهي عن كل ما يشغل عن الصلاة؛ وإنما ذُكر البيع لأنه الغالب أو الموافق أو لأن الربح فيه أسرع وأكثر؛ أو غيرها من التعليلات المقبولة, وأخذنا بظاهر النهي وأجزنا الإجارة والمضاربة وسائر العقود التي يتحقق فيها معنى

(1) ابن عاشور . **أصول النظام الاجتماعي.ص:51.**

الإلهاء بحجة أننا لم ننه عنه. لكان فهمنا هذا مناقضا لحقيقة النهي لأننا سنقع في مناقضة المقصود؛ وكل فعل ناقض مقصودا شرعيا فهو باطل. فتبين أن فهم العلة والحكمة في الأحكام المعللة شرط أساسي في تطبيق النص والامتثال له. وعدم الالتفات إليه قد يؤدي إلى مناقضات صريحة وصارخة في بعض الأحايين.

وفي المقابل لما لم نفهم بالضبط لماذا خص يوم الجمعة بتلك الصلاة؛ فإننا نقيم الصلاة دون فهم العلة؛ وكذلك يقال في شهر رمضان؛ وأعداد ركعات الصلاة وأوقاتها. والسبب في ذلك أن العلة في هذه التعبديات لن تغير الحكم لو علمت وظهرت؛ وإنما أثرها نفسي فقط بحيث يزداد المكلف يقينا بحكمة الشارع وعلمه ورحمته؛ فهي من باب ﴿لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾؛[البقرة:260]؛ **فالحكمة تغير الحكم المعلل؛ ولكنها تثبت الحكم التعبدي**. وبما أن هذا القدر من اليقين في علم الله وحكمته مضمون بمطلق الإيمان لم يشترط فهم الحكمة في الامتثال للحكم التعبدي. وهذا هو معنى القاعدة "فالشارع لم يضع الحكم التعبدي لتفهم علته الخاصة" أي أنها ليست شرطا في تحقيق الامتثال. وعليه فكل من اشترط فهم العلة الخاصة في الأحكام التعبدية فقد ناقض نهج الشريعة في التكليف.

و مما يدل على عدم إرادة الشاطبي المنع من التقصيد و إنما إرادته منع المكلف من اشتراط فهم الحكمة الخاصة للتعبدي حتى يمتثل، هو أن الشاطبي نفسه قد قام بتقصيد بعض الأحكام التعبدية كالطهارة و الصلاة [1] وعلى هذا يحمل نفي عائشة رضي الله عنها و كأنها فهمت من سؤال السائلة أنها لن تمتثل حتى تفهم؟ كما يفعل الحرورية. و إلا فإن عائشة نفسها قد نقل عنها الكثير من المعارضات و الاستفسارات كقولها لراوي الحديث:«يقطع الصلاة. المرأة و الحمار و الكلب الأسود؛ أسويتنا بالحمار؟»[2] و بهذا يلحق جواب التعبد الذي كان يجيب به بعض العلماء و إذا نظرنا إلى سؤال السائلة و جدناه واضحا جليا لا يحتاج إلى طول تفكير و تدبر. [3]

والسبب الذي من أجله لم تثقل الشريعة الغراء الأحكام التعبدية ببيان حكمها وأسرارها- رغم أنها قد ذكرت في كل باب الغايات الكبرى لها من مثل ما مر في العبادات الشعائرية والحدود والمواريث؛ وهي تعليلات تندرج في أعلى درجات المعقولية كما سيأتي؛ لأنها من معقولية العمق؛ وليست من معقولية السطح- أن هذه عللها عالية الدقة خاصة ما كان منها متعلقا بالغيب أو بدقائق

(1) الموافقات: **19/2.**

(2) **أبو داود**: كتاب الصلاة؛ باب من قال المرأة لا تقطع الصلاة.**برقم:712. 260/1**. قال الألباني: صحيح.

(3) ينظر ما كتبه ابن القيم. **إعلام الموقعين.241/2.**

العلم. فلو ذكرت أو طلب الوصول إليها لكان ذلك شاقا على المكلفين؛ بل لو فرضنا أن الشرائع السابقة بل حتى هذه الشريعة لم تورد حكما حتى تثقله بياناً بما تترتب عليه نفسيا و اجتماعيا وصحيا, و أقامت على ذلك البراهين. ألا يكون ذلك تكليفا بالشاق بل بالمحال, و لكان ذلك مخالفا للحكمة من أساسها.

والأحكام في هذا المقام تشبه إلى حد بعيد" الأدوية" كما صرح بذلك ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة قال –رحمه الله-:«وإن شئت أن تعرف للتشريع ميزاناً؛ فتأمل حال الطبيب الحاذق»[1]. و معلوم أن الطبيب إذ يصف للمريض الدواء. لا يريد و لا يراد منه أن يبين لماذا هذا الدواء و ليس غيره. و لماذا هذا المقدار و ليس أكثر أو أقل. و لماذا هذا الوقت دون سواه. إذ هذا محال،.فلو توقف كل مريض عن تناول الدواء حتى يفهم لهلك. و لو توقف كل مكلف عن الامتثال حتى يفهم لهلك. و إنما الواقع أن المريض يثق في " علم" الطبيب" و " حكمته" فيستسلم له. والمعتمد هنا هو استصحاب هاتين الصفتين في الشارع الحكيم. فالذي أبدع فيما صنع.ألا يكون حكيما فيما أمر و شرع؟ و المريض إذا تناول الدواء حصل له الشفاء فهم أم لم يفهم . و كذلك الأحكام في غالبها.و إذا كان القائل أن ما لا يفهم من الأحكام لا يستسلم له لأنه إهانة للإنسان؛ فعليه ألا يزور طبيباً و لا يتناول دواءً. فإذا كان يستسلم للبشر و هو الظلوم الجهول؛ فكيف لا يستسلم لله؛ و هو الحكيم الخبير.

ثم إن خوض العلماء من السلف و الخلف في تقصيد هذا النوع من الأحكام أكبر دليل على ما قلناه؛ ويستخلص مما سبق أن:**عدم العلم بالحكمة لا يعني عدم وجودها؛ وعدم اشتراطها لا يعني عدم جواز البحث عنها**. والله أعلم.

الفرع الثاني: التقصيد الخاص للأحكام التعبدية بين مُلَحِ العِلْمِ و صُلْبِه.

قال الشاطبي:« من العلم ما هو من صلب العلم و منه ما هو من ملح العلم لا من صلبه. ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه »[2]

فصلب العلم:« ما كان قطعيا أو راجعا إلى قطعي و خاصته العموم و الاطراد و الثبوت من غير زوال و كون العلم حاكما لا محكوما عليه » [3]

(1) الدهلوي. **حجة الله البالغة.202/1.**

(2) **الموافقات:54-53/1.**

(3) **المصدر نفسه.**

وملح العلم :« ما لم يكن قطعيا و لا راجعا إلى قطعي؛ أو كان راجعا إلى قطعي إلا أنه تخلف عنه من تلك الخواص أو أكثر من خاصة واحدة »[1].

فإذا تبين هذا؛ فعلينا أن نتبين مراد الإمام " المقَّري" و تلميذه "الشاطبي" في عدهما لتقصيد الأحكام التعبدية من ملح العلم .و قد يصير مذموما لا من الصلب و لا من الملح ، هل هذا الحكم على إطلاقه أم مشروط بشروط.

قال الإمام المقري:« **التدقيق في تحقيق** حكم المشروعية من ملح العلم لا من متنه عند المحققين. بخلاف استنباط علل الأحكام و ضبط أماراتها. فلا ينبغي **المبالغة في التنقير** عن الحكم؛لاسيما فيما ظاهره التعبد. إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطر و الوقوع في الخطر. و حسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصا أو ظاهرا. أو قريبا من الظهور. و من ذلك البحث في حكمة مواقيت الصلاة كأن يقال:" الزوال وقت الانقلاب إلى العادة. فطلب عنده البداية بالعبادة ووقت العصر وقف الانتشار في طلب المعاش؛ فقيل لهم تزودوا قبل ذلك المعاد و المغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضا و العشاء وقت النوم و الفجر وقت اللذة » .[2]

ثم تابعه الشاطبي بقوله إن عملية تقصيد الأحكام التعبدية من ملح العلم:« الحكم المتحرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة. و الصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين و القيام و الركوع و السجود و كونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل و تعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعينة. دون ما سواها من أحيان الليل و النهار. و اختصاص الحج بالأعمال المعلومة و في الأماكن المعروفة و إلى المسجد مخصوص إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، و لا تطور نحو، فيأتي بعض الناس **فيطرق إليها حكما يزعم انها مقصود الشارع** من تلك الأوضاع. **وجميعها مبني على ظن و تخمين**، غير مطرد في بابه ولا مبنى عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث[أي العلم المحظور] بجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم و لا دليل لنا عليه ». [3]

فإذا أمعنا النظر في كلام الإمامين، نجدهما، لا يتحدثان عن ذات التقصيد و إنما عن عوارض ومنزلقات قد يقع فيها المقصِّد، و على رأسها التدقيق و المبالغة، و التقصيد بغير دليل، و توجيه

(1) المصدر السابق.**55/1.**

(2) المقري؛ **القواعد:406/2**.

(3) **الموافقات:55/1-56**.

الأحكام توجيها لا يبنى عليه عمل. مما يكون مدخلا للشطط و التكلف و الافتئات على الشريعة[1].
فإذا زالت هذه العوارض ووضع التقصيد في نصابه ووقع من أهله، عندئذ نرى كلا من المقري والشاطبي يقصدان الأحكام التعبدية. مما يدل على رجوع الحكم إلى الأصل و هو الاستحباب. على التفصيل الذي ذكرناه .

و هذا نموذج من تعليلات المقري إذ يبين حكمة شروط الزكاة أنها قائمة على العدل ومراعاة حال كل من الغني و الفقير، والمعطي و الآخذ و هذا في قوله:« عدلت الشريعة بين المعطي و الآخذ في الزكاة فلم بغير الناس الحاجي، إما بالطبع كالنعم و البنات و القتات، أو بالجعل كالنقديين القابلين للتجارة، و لم تجعل في اليسير. و جعلت في الغنى المتوسط و الكثير. و أسقطت باعتراض ما يسقط الغنى »[2]

وأما من تعليلات الشاطبي؛ فقوله:« [و] ذلك أن الصلاة مثلا إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم؛ فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه؛ فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون؛ ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن؛ لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه؛ وإذا كبر وسبح وتشهد فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه؛ والوقوف بين يديه؛ وهكذا إلى آخرها؛ فلو قدم قبلها نافلة كان ذلك تدريجا للمصلي؛ واستدعاء للحضور؛ ولو أتبعها نافلة أيضا لكان خليقا باستصحاب الحضور في الفريضة؛ وفى الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد؛ وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد؛ ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل لئلا يكون ذلك فتحا لباب الغفلة؛ ودخول وساوس الشيطان...»[3]

---

(1) عبد الرحمن الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ص:241.**

(2) **المقري. القواعد.490/2.**

(3) **الموافقات:24/2.**

المبحث الثاني: المقاصد العامة للأحكام التعبدية.

المبحث الثاني: المقاصد العامة للأحكام التعبدية.

والمراد من هذا المبحث بيان مقصد الشارع من وضعه لهذه الأحكام التي لا تدرك حكمها على وجه التفصيل ومقصده من التكليف بها على وجه الإجمال. وليس المراد بيان المقصد العام من كل حكم تعبدي فإن هذه الأحكام«معقولة العلل الإجمالية»؛ وقد ورد الشرع بها. فالصلاة.﴿ **تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾؛[العنكبوت:45]،والزكاة ﴿**تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾[التوبة: 103] والصوم﴿**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[البقرة:183] والحج: ﴿**لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَلِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ**﴾[الحج:28]؛والفرائض على حسب القربى والحدود للزجر، والعِدد لحفظ الأنساب من اختلاط المياه. ولكن هذا القدر غير كاف لإجراء القياس أولا(1) وغير شاف لفطرة حب المعرفة ثانيا، فالشرع لم يبين الحكم الخاصة بالمقادير والهيئات والتعيينات والتفضيل والتفريق وغيرها. ولهذا سنبين ما استطعنا من المقاصد العامة للأحكام التعبدية بعد أن تبين لنا أن هذه العملية جائزة بل مستحبة؛ وارتأى البحث أن يركز عليها مجتمعة حتى يكون البحث أقرب إلى القطع واليقين بخلاف لو تحدثنا عنها منفردة متفرقة.

وقد مر إلى الآن الإشارة إلى **قصد الشارع من التكليف بها**؛ وأن الشارع يريد من المكلف أن يمتثل للأحكام التعبدية دون أن يشترط فهم الحكمة منها؛ لأنها ليست جزءا من الحكم ذاته؛ وإنما أثرها نفسي في زيادة اليقين في علم الله وحكمته؛ وهو حاصل بمطلق الإيمان؛ وذلك بخلاف الحكم المعلل فإن العلم بحكمته وضبط علته شرط أساسي في الامتثال له.

ومرت أيضا إشارة إلى **مقصد الشارع في تفهيم الأحكام** التعبدية وأنه لم يثقلها بيانا بالحكم رفقا بالمكلفين وتيسيرا للامتثال؛ وجعل لها أمارات لا تتطلب علما دقيقا وذلك كالأعداد البسيطة في الصلوات والزكوات وأنصبة المواريث والحدود والعدد وغيرها؛ إذ كلها أعداد بسيطة غير معقدة يسهل تحصيلها وتتريلها؛ وهذا فعل كل تشريع يتعرض لعموم الناس؛ وأيضا ربطه الأحكام بأمور ظاهرة معروفة؛ كالتكليف بالبلوغ؛ وجعل الزوال والغروب والطلوع علامات على وجوب الصلاة؛ ورؤية الهلال دون ظهوره في الصيام؛ والأطهار في العدد؛ وغيرها من العلامات المعرفة السهلة التعرف؛ وهو مسلك أشار إليه كل من الشاطبي(2) في الموافقات عند حديثه عن قصد الشارع في الإفهام؛ وكذلك الدهلوي في حجة الله البالغة(3)؛ وهو باب منفسح لا يسع البحث

(1) الموافقات:**234/2**.

(2) المصدر نفسه:**64/2**.

(3) حجة الله البالغة:**229/1 – 234**.

التفصيل فيه لارتباطه بمسائل شائكة؛ من مثل التفصيل في أمية الشريعة والفطرة وغيرها؛ ولكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق. وبقي التفصيل في مقاصد وضعها؛ والمعلوم أن الأحكام وضعت لمصالح العباد؛ غير أن البحث سيحاول تحديد بعض المقاصد الخاصة التي تجسد هذه المصالح المبتغاة. ثم نختمها بقصد المكلف في امتثال هذا النوع من الأحكام.

المطلب الأول: مقاصد ورود الأحكام التعبدية في الشرائع السابقة

هناك أسباب منهجية تدعو إلى التفريق بين شريعة الإسلام والشرائع السابقة له؛ منها أن الأحكام التعبدية كانت سمة بارزة من سمات الشرائع السابقة؛ بحيث بلغت من الكثرة حدا ملفتا للانتباه؛ بخلاف ما تقرر من ندرتها في شريعتنا الخاتمة؛ ومقاصد ورودها والتكليف بها في تلك الشرائع مخالف تماما لما تقرر وثبت في الشريعة المهيمنة. ولذا سنورد السياق التاريخي في تشريع الأحكام التعبدية؛ ثم نبين مقاصد ورودها في سابق الشرائع؛ لنطيل النفس في الأحكام التعبدية الواردة في شريعة الإسلام.

الفرع الأول : السياق التاريخي للأحكام التعبدية.

في البداية تجدر الإشارة إلى أن هناك بونا شاسعا بين الشريعة الخاتمة المهيمنة العامة والدائمة والشرائع السابقة الخاصة المؤقتة، فالحكم التعبدي فيها غيره في الشرائع السابقة. والملاحظ أننا كلما أوغلنا في القدم كثرت بين أيدينا الأحكام التعبدية التي لا يقبلها العقل؛ أولا تظهر فيها مصلحة لعقل هذا الزمان فكيف بذلك الزمن ومن ذلك :

الأمر بالسجود لآدم ؛ونهيه عن الأكل من الشجرة ؛والنهي عن الصيد يوم السبت؛ وتحريم بعض الطيبات. والأمر بقتل النفس توبة؛ والنهي عن الشرب من النهر رغم العطش ؛والأمر بذبح الولد وهجران الأهل والوطن ؛والسجود للبشر؛ وتحريم الشحوم وغيرها من الأحكام التي يصعب فهمها أخذناها من الكتاب المعصوم " القرآن الكريم"؛ أما ما هو في كتبهم الآن من المحرف فمليء بالأوهام كما يقول الإمام ابن عاشور[(1)].

وبالمقابل فإن هذه الأحكام تقل تدريجيا حتى إذا وصلنا إلى الشريعة الخاتمة تنعدم هذه الأحكام التعبدية التي لا تعقل. لنجد فيها أحكاما ثابتة قارة لا يجوز القياس عليها وإن كان العقل يقبلها ويفهمها إجمالاً على سبيل اليقين وتفصيلاً على سبيل الظن .

ولنا كمثال لهذا التدرج ما جاء في الشريعة اليهودية قوله تعالى:﴿ **فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا؛ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ**

(1) محمد الطاهربن عاشور . **أصول النظام الاجتماعي. ص:35 . ومقاصد الشريعة.ص:56** .

وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: 160؛161] وقوله تعالى:﴿**وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ**﴾ [الأنعام: 146] ثم لما جاء عيسى عليه السلام كان مما قال:﴿**ولأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ [آل عمران :50].« والمعلوم أن الحرام لوكان محرما لذاته أي لما يفضي إليه من مفسدة ذاتية لما جاز تحليله كما هو الحال بالنسبة للسرقة والزنا والظلم ؛فإنها لم تحل في شريعة من الشرائع فدل أن تحريم تلك الطيبات كان حكما تعبديا لا غير». (1)

ثم لما بعث محمد ﷺ جاء برسالة معقولة فطرية للناس كافة قال تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [الأعراف:157]. والمعروف هو الذي تعرفه الفطرة وتقبله والمنكر هو الذي تنكره الفطرة وترفضه. وقد أفاض كل من ابن تيمية وعلال الفاسي والإمام محمد الطاهر بن عاشور في بيان هذا المعنى(2) والشاهد فيه أن هذه الشريعة معقولة كلها يقينا.

الفرع الثاني: مقاصد ورود الأحكام التعبدية في الشرائع السابقة.

ذكرنا إلى الآن أن الشرائع السابقة تختلف عن هذه الشريعة في الخصائص والأهداف وأن سمتها الغالبة: الخصوصية والمحدودية والإصر والعسر، والأحكام غير المعقولة فيها كانت كثيرة جدا؛ بينما شريعة الإسلام عامة كاملة مبناها اليسر ورفع الحرج؛ ومن يسرها معقوليتها؛ وموافقتها للفطر القويمة والعقول السليمة. وسنذكر هنا مقصدين من مقاصد وجود هذا النوع من الأحكام في تلك الشرائع. الأول خاص بالأمم الذين أرسل إليهم والآخر خاص بالأنبياء المرسلين.

أولا: العقاب والمجازاة:

وذلك لأن غالب تلك الأمم وخاصة أهل الكتاب منهم تمردوا على شرائع الله وقالوا سمعنا وعصينا، واستهزؤوا بآيات الله وتحايلوا عليها، وكذبوا الأنبياء بل وقتلوهم وقد ذكر العز بن عبد السلام هذا المقصد بقوله:« فإن قيل: هل يحرم الرب مالا مفسدة فيه؟ قلنا: نعم.قد يحرم الله ما لا

---

(1) العز بن عبد السلام .**قواعد الأحكام في مصالح الأنام** .**42/1**.

(2) ابن تيمية. **نقض المنطق**. القاهرة. مكتبة السنة المحمدية. **1951**م. وعلال الفاسي. **مقاصد الشريعة ومكارمها**. ص:**50**. وينظر ما كتبه الريسوني في مسألة التحسين والتقبيح . **نظرية المقاصد**:**263– 293**.

مفسدة فيه عقوبة لمخالفته، وحرمانا لهم أو تعبدا، أما تحريم الطيبات فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر. وكما حرم عليهم الثروب من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة في ذلك ولو كان فيه مفسدة لما أحل ذلك لنا » [1]

وكذلك تحريفهم لآيات الله. وتجزيئهم للدين، ورضاهم بالمنكر وتطاولهم على الله. فكان من الجزاء لهم والعقاب المحتم عليهم أن كلفوا بأحكام صعبة وشاقة مخالفةً حتى لبدائه العقول، وذلك تحت تهديد العذاب ﴿**وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾؛[الأعراف: 171] قال تعالى مبينا هذا المقصد معللا هذه الأحكام: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا؛ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾[النساء: 161] وقال تعالى:﴿ **وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَومَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ**﴾ [الأنعام:157] فكان تحريم الطيبات وهو من جملة التعبد جزاءا وعقابا لهم على سلوكهم المنحرف.[2]

وهذا المقصد بذاته لا يوجد في الشريعة الخاتمة كأحكام قارة وثابتة وإنما هي شريعة﴿**يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ** ﴾؛[الأعراف:157]. وإنما يوجد هذا المقصد كمسلك اجتهادي؛ ويمكن حمل بعض تصرفاته ﷺ على هذا المحمل؛ غير أن المستفاد منه ليس الأحكام الثابتة وإنما المنهج التربوي؛ فمن ذلك وصاله ﷺ بالصحابة عليهم الرضوان؛ بعد أن نهاهم رفقا بهم؛ فكأنه أراد أن يريهم عاقبة إصرارهم؛ كالمنكل بهم. وأيضا أمره بإكفاء القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر؛ قال ابن عاشور يمكن أن يكون عقوبة للتساهل في النهي لا لحرمة أكلها بالذات[3]. وأيضا نهيه ﷺ عن كراء الأرض ببعض أجزائها؛ من احتمالاتها أنه نهيٌ خرج مخرج العقوبة لما أكثروا من التعامل بها على الرغم من النهي[4]. وأيضا يمكن أن يكون من قبيل الأحكام التي ترد عقوبة؛ الأحكام التي تأتي نتيجة تعمق في الاستفصال في مواطن الإجمال والتي ورد فيها النهي:«إن أعظم المسلمين في المسلمين جرما

---

(1) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام.42/1.**

(2) الطبري **جامع البيان**؛ تح: أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة.ط1. 1420 هـ/ 2000 م.**198/12.**

(3) **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ص:70.**

(4) بلقاسم حديد. **موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه**؛ دار الكلم الطيب؛ دمشق.ط1.ص:**286.**

من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته»[1] وهو خارج مخرج قصة أصحاب البقرة؛ الذين شددوا فشدد الله عليهم. وقد فهم الصحابة هذا المسلك التربوي؛ فأخذ به عمر بن الخطاب على قاعدة:«من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه» فأوقع الطلاق الثلاث بلفظ الواحد وحرم من تزوج معتدة في عدتها. فهو إذن مسلك تربوي تطبيقي، وليس وصفاً ثابتا للأحكام من حيث هي أحكام في الشريعة العامة . والله أعلم وأحكم.

ثانيا: تهيئة الأمة وتربيتها على الاستسلام التام للأحكام الشرعية:

فالشرائع السابقة كلها كانت تمهيدا وتهيئة لهذا الدين العام. وكان الشارع يسلك بها مسلك التدرج في التلقي والتكليف. والمراد بهذا المقصد أن تتعلم الأمة كيف تمتثل أحكام الشرع وهي واثقة بحكمته وعلمه دون أن تشعر بضيق وحرج قال تعالى:﴿ **فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا** ﴾[النساء:65] وقوله:﴿**إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [النور:51]. ويظهر هذا القصد جليا عند أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام الذي كان السبب في التسمية الخالدة ﴿**هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾،[الحج:78]، وقد خاض تجربة التكليف بأحكام تعبدية ربما لم يكلف بها أحد من قبله، وذلك حق يثبت الاستسلام التام له ويعلم ذريته من بعده كيف أن حقيقة الإسلام إنما هي الاستسلام لله. وبدأ هذا الابتلاء بالأمر بترك الولد والأهل. وانتهى بالأمر بذبح الولد .

لقد اجتمعت في هذا التكليف جميع الموانع والصوارف عن الاستسلام فالولد جاءه عن كبر. ثم هو قد بلغ الحلم وهي أعز مرحلة. هذا في حبه أما المانع فإن الأمر جاءه في المنام. والرؤيا وإن كانت حقا ففيها نوع ضعف فلهذا تكررت؛ وهو السبب التعبير بالمضارع الذي يفيد التكرار ﴿**إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**﴾[الصافات:102]. ثم كان الأمر أن يتولى هو بنفسه ذبح ابنه، وهو بحق أعلى درجات الحكم التعبدي؛ وقد عبر عنه القرآن: ﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاء الْمُبِينُ** ﴾[الصافات: 106]؛ وكان المقصود من كل هذا: **أن يستسلم النبي للوحي ويستسلم المكلف للحكم** .وهو ما عبرت عنه الآية ﴿**فَلَمَّا أَسْلَمَا**﴾؛[الصافات:103]. ولهذا فإن عبادة الحج التي تعود جل أصولها إلى ابتلاء إبراهيم عليه السلام وعائلته؛ أكثر العبادات تضمنا للتعبد من ميقات وإحرام وطواف وسعي ورجم وحلق ومبيت وشروط وغيرها؛ وفيها من التقديرات والتحديدات ما يحير الألباب. وكأنها

---

(1) **البخاري**؛ كتاب الاعتصام؛ باب ما يكره من كثرة السؤال.**رقم:6859**.**ومسلم**؛ باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله.**برقم: 2358**.

مدرسة تتعلم فيها الأمة كيف تتمثل لما لا يعقل حتى تكون لما عقل أشد امتثالا ؛كما تتدرب في رمضان على ترك الحلال حتى تكون على ترك الحرام بعده أقدر وأحسن حالا.

هذا باختصار فيما يخص الشرائع السابقة، وأما المقاصد العامة الأخرى المتعلقة تقريبا بكل الشرائع والتي استقرت في هذه الشريعة فهي التي سنبينها في المطالب التالية؛ ويأتي على رأسها **مقصد الهداية ورحمة العقل البشري**؛ إذ هو المقصد الأساس من وضع الأحكام التعبدية؛ وهو ما ألمحنا إليه في تعريفنا للحكم التعبدي؛ وقد أومأ القرآن الكريم إلى هذا المقصد في التعبديات؛ كما في آيات الصيام:﴿ **وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾؛[البقرة:185]؛ فلولا هداية الله الأمة إلى شهر رمضان لضلت عنه كما ضلت الأمم السابقة. وفي الصلاة جاءت آية في سياق الامتنان بالهداية إلى الصلاة وما تعلق بها من حدود:﴿ **فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾؛[البقرة:239]. وجاء في دعاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام أن يهديهم إلى كيفية أداء المناسك؛ قال تعالى حاكيا عنهما:﴿**وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا**﴾؛[البقرة:128] .

. 1- الضبط والتحديد وما يتفرغ عنه من قطع الخلاف والتعدي والتفريط. 2 الاستعانة بالرمز، 3- التميز الحضاري. وسنتناول كل واحد منها في مطلب مستقل بإذن الله.

المطلب الثاني: مقصد الضبط والتحديد.

فقد مر في البحث أن من أهم الخصائص الحكم التعبدي التقدير بأحد أنواعه جنسا أو عددا أو زمنا أو مكانا وغيرها. وهذا التقدير هو في الغالب سبب الحيرة والاضطراب، بحيث يقال لماذا هذا الشهر دون غيره ؟ولماذا الطواف سبع وليس ثمان؟ ولماذا تعطي البنت نصفا وليس ربعا؟. ولماذا هذا الميقات وليس ما قبله وما بعده؟ وغيرها.

الفرع الأول: تفصيل مقصد الضبط والتحديد.

وقد جعل الريسوني مقصد الضبط والحسم هذا أهم جواب يجاب به على هذا النوع من الأسئلة الكثيرة الورود على هذه الشريعة. وأفاض في الحديث عنه[1] ومما قاله:« والحقيقة أن مقصد الضبط والحسم في جميع الشرائع والقوانين وفي جميع المجتمعات والأعراف الاجتماعية قد يتطلب أحكاما لا تفسير لها. إلا بما تحققه من هذا المقصد فتفسيرها وعلتها وحكمتها هي أنها أحكام تضبط الأمور وتحسم التردد والاحتمال وتتبع يسرا ووضوحا في التصرفات والمعاملات. فمثلا نجد في جميع القوانين تحديدات مختلفة للعقوبات البدنية والمالية كالسجن لمدة عشر سنوات وخمس وسنتين وستة أشهر وستين يوما أو ثلاثين. مع أن هذه الأعداد قابلة لأن يزاد فيها أو ينقص منها بلا تغير يذكر في

(1) أحمد الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**.ص:**219 – 222**. **والفكر المقاصدي**.ص:**52-50**.

النتيجة. وإلا فما الفرق بين سنتين وأسبوعين وما الفرق بين سنتين وثلاثة وستين يوما. وما الفرق بين ثلاثين وثمانية وعشرين يوما» [1]

ثم ذكر أسئلة حول الغرامات المالية. ومدة الاعتقال وألوان المرور وهيهات الوقت في الساعة واليوم. ومواقيت العمل إذ ما الفرق بين الثامنة والثامنة والربع مثلاً. [2]

وقد أشار الشاطبي إلى هذا المقصد العام للأحكام التعبدية بقوله: « وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا: فلها معنى مفهوم وهو **ضبط وجوه المصالح**، إذ لوترك الناس والنظر لا ننشر و لم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل؛ فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباب معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف والمائة وتغريب العام في الزنا من غير إحصان؛ وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين. وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة؛ وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات.»[3] وقريبا منه ذكره الإمام الدهلوي أيضاً قال –رحمه الله– :« وبالجملة فكل من تولى لإصلاح جم غفير مختلفة استعداداتهم وليسوا من الأمر على بصيرة ؛ولا فيه[أي الأمر] على رغبة, **يضطر إلى تقدير وتوقيت وتعيين أوضاع وهيئات** يجعلها العمدة في المطالبة والمؤاخذة»[4]

وأيضا فالضبط والتحديد والحسم الذي ورد في الأحكام التعبدية هو علامة تحضر. لأن المجتمعات البدوية هي التي يغيب فيها القانون والانضباط؛ بينما كان ظهور القوانين والشرائع علامة رقي وتمدن. وهوما نبه إليه الإمام ابن عاشور. إذ جعل عنوان فصل في كتاب مقاصد الشريعة «نوط التشريع بالضبط والتحديد » [5] والأحكام التعبدية بانيةٌ لهذا المقصد ومظهر له. ومما جاء عند الإمام قوله:« ولقد تنزهت الشريعة أن لا تكون أحكامها منوطة بالانضباط؛ فإن من صفات حكم الجاهلية الذي حذر الله منه قوله: ﴿ **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ** ﴾؛[المائدة:50] عدم الانضباط، إذ كانت أمورهم تجري على خواطر تعرض عند وقوع الحوادث كما كان حكم الطلاق والرجعة إلى غير نهاية... وكذلك قسمة مال الميت... وجاءت أحكام الإسلام في تلك الأبواب كلها مبطلة للفوضى

(1) الريسوني.**الفكر المقاصدي قواعده وفوائده.ص:55- 56.**

(2) **المرجع نفسه.**

(3) **الموافقات.347/2.**

(4) الدهلوي,**حجة الله البالغة .203/1.**

(5) محمد الطاهر بن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 116.**

المتبعة وما ذلك إلا بالضبط والتحديد. ولذلك أمرت الشريعة بالمحافظة على حدودها فلو صلى الظهر قبل الزوال بطلت صلاته»[1].

ثم استقرأ طرق الضبط فعدها ستة. وكانت الوسيلتان الثالثة والرابعة:«التقدير في الأحكام التعبدية »[2] .ثم إن ارتباط غالبية الأحكام التعبدية بمقصد الضبط والتنظيم يجعلها تدخل في شبكة أخرى من المقاصد الشرعية التي أرادها الشارع إما من التشريع ذاته أومن علاقة المكلف بهذه الشريعة ومن ذلك:

أولا:تيسير التكليف:

«إذ التكليف بالمبهم وغير المحدد فيه مشقة والضبط أقرب للانقياد»[3]؛ قال ابن عاشور: «وكان تسيير الشريعة ذا مظاهر ثلاثة (...):المظهر الثالث: أنها لم تترك للمخاطبين بها عذرا في التقصير في العمل بها؛ لأنها بنيت على أصول الحكمة والتعليل والضبط والتعليل»[4]

ثانيا: قطع دابر الفوضى والخلاف:

وخاصة في الأمور التي فيها حساسية كالميراث والحدود وعدد الزوجات وعددهن، قال ابن القيم:«وكان من المعلوم أن الناس لو وكلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك- يعني التقديرات- لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق كل مشعب؛ ولعظم الاختلاف واشتد الخطب»[5]. ويظهر ويظهر هذا الخطر أيضا في ظاهرتي الإفراط والتفريط أيضا. قال ولي الله الدهلوي: « إذ لولا التقدير لفرط المفرط ولا اعتدى المعتدي». [6]

ووجه ارتفاع الخلاف بها كونها – أي التعبديات وتقديراتها- صادرة من جهة مقدسة لها سطوة على النفوس قبل الأجساد تضمن لها رضا الجميع بقسمة الله لهم..

الفرع الثاني: ليس الضبط بالمقصد الوحيد في التقديرات.

غير أن هذا الضبط والتحديد –وإن كان يصلح كمقصد عام لكل الأحكام التعبدية – فإن هذا لا يعني أبداً أنه لا يوجد أي مبرر غير الضبط والتحديد, إنما الضبط المتضمن للمصلحة التي تحقق المقصد من أحسن السبل وأقربها, وهو ما أشار إليه جمع من العلماء, قـــال الإسنوي :«فكما أن

(1) المصدر نفسه. ص: 116- 117.

(2) المصدر نفسه. ص:117.

(3) الموافقات:234/2.

(4) محمد الطاهر بن عاشور. **مقاصد الشريعة.ص:121**.

(5) إعلام الموقعين :384/1.

(6) حجة الله البالغة:8/2.

الطبيب يجعل لأخذ الأدوية مقاديرَ خاصة و أوقاتاً خاصةً , كذلك العليم الخبير؛ جعل لهذه العبادات مقادير خاصة من الركعات؛ وأوقاتا خاصة تؤدى فيها؛ فلا يجوز الخروج عما قدره من الأوقات وعدد الركعات ﴿ **أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيفُ الخَبِير**﴾ [الملك:14]. وكذلك الصوم والزكاة والحج وسائر المقدرات » [1]

ومثل هذا الكلام قاله الغزالي ,فقد جاء في شفاء الغليل أن:« مبنى العبادات على الاحتكامات, ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه, لأنا نعلم أن تقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سراً وفيه نوع لطف وصلاح للخلق استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه ولم نطلع عليه, فلم نستعمله واتبعنا فيعه الموارد»[2] وقال في المنقذ من الضلال:« وكما أن الأدوية لا يخلوا اختلاف مقاديرها من سر هو من قبيل الخواص؛ فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب, مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار؛ حتى إن السجود ضعف الركوع وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ولا يخلو[كل هذا] عن سر من الأسرار, وهو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها إلا بنور النبوة»[3]

أما الإمام الدهلوي, فقد تكلم عن هذا المَلحظ كثيراً ,ومما قاله:« اعلم أن الشرع لم يخص عدداً ولا مقداراً دون نظيره إلا لحكم ومصالح» [4]. وبهذا المقصد يفسر ما قاله الفقهاء في كتاب الحج أن الأصلع يمر بالموسى على رأسه؛ وإن لم يكن له شعر؛ يزيله؛ ففهم منها البعض التعبد؛ وفهم منها آخرون أن المقصود في الحج إشعار النفس بالدخول بفعل ظاهر وهو الإحرام؛ وشعارها بالخروج بفعل ظاهر وهو الحلق؛ فليست إزالة الشعر بالقصد الأصلي؛ وإنما تنبيه النفس وضبط الحجيج حتى لا يذهب كل مذهبا؛ قال الدهلوي:« والسر في الحلق أنه تعيين طريق للخروج من الإحرام بفعل لا ينافي الوقار؛ فلو تركهم وأنفسهم لذهب كل مذهبا »[5].

وهذا الملحظ في مقصد الضبط هو الذي يسد الباب أمام من يريد التذرع بمقصد الضبط والتحديد ليغير التقديرات؛ بحجة أن المقصد ليس في المحدد عددا أو هيئة أو جنسا؛ وإنما في الضبط والضبط يحصل بأي تقدير.

---

(1) الإسنوي . **نهاية السول في شرح منهاج الأصول.345/4**.

(2) الغزالي .**شفاء الغليل.ص:203**.

(3) الغزالي .**المنقذ من الضلال** .تحقيق عبد الحليم محمود. ط:1385.5هـ .ص:**138**..

(4) **حجة الله البالغة.229/1**.

(5) **المصدر نفسه. 94/2**.

المطلب الثالث: مقصد توظيف الرمز في تحقيق مقاصد الشارع.

إذا كان مقصد "الضبط والتحديد" يشمل أول ما يشمل الأحكام التعبدية المقدرة بعدد أو زمن. فإن هذا المقصد يشمل الأحكام التعبدية البالغة في التعقيد والمغرقة في الغموض؛ من مثل التيمم أو استقبال القبلة أو تقبيل الحجر أورمي الجمار أو الحلق وغيرها.

وقد ألمح الإمام ابن عاشور إلى هذا المقصد وسماه بـــ:« الأمور الاعتبارية » مرة وبـــ: «الأحكام والمقاصد الوهمية »مرةً أخرى. وارتأى البحث أن يستعمل مصطلح «**الرمـــز**» لأنه أجمع وأوعى. وهو ما استعمله الحسني[1] في نظريته. قال ابن عاشور:« وقد تأتي أحكام منوطة بمعان لم نجد لها متأولاً إلا أنها أمور وهمية مثل استقبال القبلة والتيمم واستلام الحجر الأسود. فعلينا أن نثبتها كما هي ونجعلها من القسم التعبدي».[2]

وتتمثل أهمية الرمز أنه يجمع أمورا كثيرة في شيء صغير وبسيط. وعادة ما تكون هذه الأمور أحاسيس أو مبادئ. من مثل العلم الوطني أو ملابس الحداد أو شارات المرور والشركات والمنظمات وغيرها. وقد كثر استعمال الرمز في الديانات خاصة الوضعية منها غير أن رموزها وَهْمٌ غير مؤسس، ويتمثل مقصد توظيف الرمز في مهمتين:

الفرع الأول: الإيفاء بحقيقة يتعذر الإيفاء بها مع تعيُّن استحضارها.

« فاستقبال جهة الكعبة من هذا المجال، لأن المقصود من الصلاة تعظيم الله بالركوع والسجود؛ وكان مثل ذلك تواجه به الملوك؛ فلما لم تمكن مواجهة ذات الله؛ أقام الله للمسلمين جهة يستقبلونها في وقت الركوع والسجود؛ وهي جهة البيت الذي أمر الله أن يكون مثابة لأهل التوحيد ومناقضة الشرك؛ وكان الحجر الأسود من أركان ذلك البيت قائما مقام يد الملك ويلحق بذلك الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة ورمي الحجارة»[3] .

ومما قد يدخل تحت هذا المقصد، الصداق فإنه رمز على صدق إرادة الرجل في الزواج.[4]ورفع اليدين في الصلاة عند من جعله رمزا للاستلام. ويلحق به رفع اليدين في الدعاء كرمز للافتقار وكذا لباس الإحرام.وفي هذه الحالات يلعب الرمز دورا مهما في تحقيق المقاصد الشرعية في كل حالة يدخلها خاصة فيما يتعلق بمعاملة العبد لربه.

---

(1) إسماعيل الحسني . **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور.ص: 136**.

(2) محمد الطاهر بن عاشور. **مقاصد الشريعة ص : 53. وأصول النظام الاجتماعي ص: 35– 36** .

(3) **المصدر السابق.ص:37**.

(4) الشيباني: **تبين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك.** دار الغرب الإسلامي ؛ بيروت ؛ ط1. 1991م.**20/3**.

الفرع الثاني: التربية على معان محددة يريدها الشارع من المكلف.

وخير مثال على هذا: «عبادة التيمم» وأيضا: «عبادة الحج»؛ أما التيمم فيكاد يجمع المقصّدون والمعللون أن المراد منه دوام استشعار الطهارة وعدم الاعتياد على تركها. قال الدهلوي: « لما كان من سنة الله في شرائعه أن يسهل عليهم ما لا يستطيعونه وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه حرج إلى بدل لتطمئن نفوسهم ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما التزموه غاية الالتزام مرة واحدة؛ ولا يألفوا ترك الطهارات، أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلى التيمم »[1] .أما ابن عاشور فقال في مقصد التيمم :«ألا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه بدون تطهر؛ وحتى لا تفوته نية التطهر للصلاة. فلا يفوته ذلك المعنى المنتقل به من طهارة الظاهر إلى طهارة الباطن. وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هين. وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العودة إليها عند زوال ما منعه منها »[2] ولأجل هذا المقصد قال بعض الفقهاء باستحباب جلوس الحائض في مصلاها وقت الصلاة لتذكر الله حتى لا تعتاد ترك الصلاة فيصعب العود إليها إذا زال عذرها.

أما الحج فيكاد يكون عبارة رمزية تامة. وكل يستفيد من هذه الرموز على حسب فهمه واستعداده. وقد حاول العلماء قديما وحديثا في إظهار هذه المقاصد الخفية وراء هذه الرموز بين مجمل ومفصل؛ فمما ذكروه:

أن الحج فيه اختصار لرحلة التكليف؛ وأن الإحرام فيه مظهر لوحدة الإنسانية وزوال عوارض التفريق في العبودية. والمواقيت تدريب على عدم مجاوزة حدود الشرع. والطواف رمز على تناغم المسلم مع الكون المسبح الذي يطوف ويسبح. وأن الوقوف يذكر بالعرضة الكبرى والرمي حض على مدافعة الوسواس المشككة في حقيقة الدين تأسيا بما فعلة إبراهيم عليه السلام، والسعي تدريب على تقديم الأسباب والثقة في مسببها. والنحر رمز على الاستعداد للتضحية في سبيل هذا الدين ولو بذبح الولد.[3]

فكل هذه المقاصد التي أراد الشارع أن يثبتها في نفوس المكلفين من الاستسلام واليقين والتضحية والوحدة والتناغم مع الكون أمور معنوية والرمز يساهم في تحقيق هذه المقاصد بأعلى الدرجات؛ فالصلاة على سبيل المثال تحتوي على العديد من المعاني التي يجب على استحضارها والشعور بها؛ وأهمها الشعور بالفقر والحاجة؛ وإظهار الفاقة والخضوع والتوحيد؛ فيكون الطهارة

(1) الدهلوي. **حجة الله البالغة .405/1**.

(2) محمد الطاهر بن عاشور. **التحرير والتنوير. 132/6– و5/ 69**.

(3) كتب الدكتور علي شريعتي كتابا حلل فيه رموز الحج. ينظر:**الفريضة الخامسة**؛ دار الأسماء؛ ط3. 1992م.

استعدادا لهذا اللقاء والاستقبال توحيدا للغاية؛ ورفع اليدين رمز الاستسلام؛ والركوع والسجود وخفض الرأس كلها؛ أفعالا تؤثر في نفس صاحبها ما لا يؤثر فيه مجرد التفكر؛ فإن واضع أنفه على الأرض يمارس الخضوع إذِ الفعل يدل عليه؛ وكذلك رفع اليدين في الدعاء؛ فإن المتسولين عادة ما يمدون يدا واحدة؛ والداعي يمد كلتا يديه. فهذا الفعل يولد الشعور الذي وجب استحضاره. ومثل هذا الكلام يقال في سائر الرمزيات المبثوثة في الشريعة؛ فالذي يبحث لها عن معنى مادي ملموس يرمي في العماء ويخبط خبط عشواء..[1]

وقد استعمل الفقهاء « الرمز» حتى في تعليلاتهم الأصولية؛ ومن ذلك ما ذهب إليه المالكية[2] في تعليل وإظهار علة الربا في الأصناف الستة فجعلوا " البر" علامة أو رمزا أو إشارة على القوت الذي تعم الحاجة إليه و" الشعير". على كل ما يقتات حال ضرورة و" التمر" على كل حلو مدخر للاقتيات كالعسل والزبيب والسكر. و"الملح" رمزاً على كل ما يصلح القوت. وإلى قريب منه ذهب الشافعي[3] فدل على أن اعتبار الرمز في الشرعيات كان حاضرا عندهم.

المطلـــب الرابع: مقصد التميز الحضاري.

إذا كان مقصد الضبط يفسر المقدرات؛ ومقصد الرمز يفسر المبهمات؛ فإن هذا المقصد يفسر قصد الشارع في تحديده لبعض الأيام والشهور والجهات، قصدا ليس مغزاه النظام والضبط فحسب؛ وإنما يمتد إلى هويته الأمة ووجودها ومهمتها؛ وعلاقتها بالناس وبالله وبالكون؛ وبما بعد قصة التكليف. مما يجعل هذه الأحكام التعبدية ترفض التبديل والتغيير ؛ إنقاصاً أو زيادةً.

ويوضح القرآن كيف أن لكل أمة ما يميزها عن غيرها قال تعالى: **﴿ لكلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ﴾**[الحج:67]؛ هذا في العبادات. وأما في الشرائع فقوله تعالى: **﴿ لكل جعلنا منكم شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾** [المائدة:48]. وفي القبلة التي هي أخص خصائص التميز**﴿ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُو مُوَلِّيهَا﴾** [البقرة:148].[4]

---

(1) ينظر: **حجة الله البالغة؛2/99-117**. البخاري: **محاسن الإسلام. ص:30**. الندوي. **الأركان الأربعة**.دار القلم .دمشق سوريا.ط2.2001م. **ص:375**. أبو حامد الغزالي.**إحياء علوم الدين.1/240** .

(2) القاضي عبد الوهاب. **الإشراف على مسائل الخلاف د.ت. دط.1/252 – 253**. وينظر. بداية **المجتهد؛2/ 131**.

(3) **ينظر**: الشافعي؛**الأم**؛ دار الوفاء؛ تح:رفعت فوزي. **15/3** . النووي: **المجموع؛9/395. وبداية المجتهد؛2/ 129**.

(4) ينظر ما كتبه المفسرون في هذه الآيات: **الطبري.18/679**. القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن.12/93.**

ويظهر قصد الشارع إلى تميز هذه الأمة نهيه الدائم عن التشبه بالكفار تشبها يدل أو يدفع إلى الانهزامية والتحلل، ملبسا ومظهرا واحتفالا وغيرها. وألحق بالقوم من تشبه بهم، وبخاصة أهل الكتاب منهم خشية فساد الدين أو تبديله بالكلية. ولا يقدح في هذا فعله عليه الصلاة والسلام في حبه لموافقة اليهود في المدينة. لأنه كان عملا دعويا خاصا بمرحلة الضعف حتى يستميلهم إلى الإسلام. فلما قويت شوكت الإسلام أظهر المخالفة كما في حضه على صيام التاسع من محرم تأكيدا للمخالفة.

والمراد قوله: أن مميزات أمة ما هي نوع من صمامات الأمان لوجودها ؛وحاجز يقف دون زوالها. فإذا حدث وزالت هذه المميزات أو استبدلت فإن هذا سيكون مؤذنا بزوال هذه الأمة ودخولها في مرحلة الاستلاب الحضاري. ومن هنا تظهر خطورة النموذج الغربي الذي يحاول عولمة فكره بالقضاء على خصائص ومميزات الأمم الأخرى وإخراج الإنسان العالمي- بزعمهم- .

ومن هذا المنطق تأخذ كثير من الأحكام التعبدية مركزها في سلم الضروريات لأنها تحافظ على مقصد الدين، لكونها من شعائره. وتحافظ عليه أيضا بالمحافظة على وجود الأمة التي تحمله. شريطة أن تكون الأمة واعية بما تفعله؛ واضعة كل فعل في مرتبته وأولويته المناسبة.

والتأمل في الأحكام التعبدية التي جاءت لتساهم في تحقيق هذا المقصد الحساس، **يُظهر أن تميزها متميز عن غيره من شعارات الأمم الأخرى وشعائرها. وذلك بربط هذه المميزات بالكون المسبح الله نشأةً وسيراً ومصيراً. وبالإنسان خلقاً وتكليفاً وعاقبةً، وبالفئة الصالحة المُصْلحة من الأنبياء والصديقين وأتباعهم وبخاصة الأبوين آدم وإبراهيم عليهما السلام.** مما يشير إلى أن هذه الخصائص والمميزات إنما هي خصائص «الإنسان الكوني» الذي يمثل «إنسان الخلافة». فخصائصه ممتدة امتداد قصة التكليف. وهذه بعض النماذج التي توضح ما قلناه، وتبين بجلاء أن هذه التعبديات مقصودة لذاتها ولا يجوز بحال التسامح في تركها أو تبديلها.

الفرع الأول :نموذج الســـــــــــــلام.

أو التحية، وهي من أهم ما يميز مجتمعنا عن آخر. ولذا فهي أول ما يتعلم من لغة القوم وأول ما يعرف من عاداتهم قال الدهلوي: « ولذلك جرت سنة السلف في كل طائفة بتحية حسبما أدى إليه رأيهم. ثم صارت شعارا لملتهم وأمارة ليكون الرجل منهم »[1]

وقد ورد في السنة ما يثبت أن لفظ السلام تعبدي مقصود لذاته لا يجوز التغيير فيه. وأن له علاقة ببداية التكليف. وسيرورته ونهايته. ففي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:« خلق الله آدم على صورته؛ طوله ستون ذراعا فقال:"اذهب

(1) حجة الله البالغة.347/2.

فسلم على أولئك ، نفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيونك. فإنها تحيتك وتحية ذريتك» فقال:"السلام عليكم". فقالوا:"السلام عليك ورحمة الله. فزادوا ورحمة الله » [1] فهذا الحديث فيه دلالة على أن لفظ السلام هذا؛ هو التحية الأصلية لبني آدم وخصوصا أتباع الأنبياء، ثم إن القرآن يذكر أن تحية أهل الجنة هي هذه التحية :﴿**تَحِيتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ** ﴾ [يونس:10] ، وأنها تحية الملائكة لهم: ﴿**وَالمَلاَئكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ؛ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ** ﴾ [الرعد :23.24]. وقوله تعالى:﴿ **وسيق الذين اتقوا ربهم....** إلى قوله: ﴿ **وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهاَ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ** ﴾؛[الزمر:73]. فظاهر من هذه الآيات أن تحية السلام «التي سميت بتحية الإسلام»[2] حكم تعبدي لا يجوز الاستعاذة به تحية أخرى؛ بحجة أن المقصد من التحية هو إشاعة الألفة وربط شبكة العلاقات؛ وحتى تطغى تحيات الأمم الأخرى على تحية الإسلام، والمقام يفرق فيه بين المداومة والتفريق وبين الأفراد والمجتمع ككل. فالحكم يختلف حسب كل حالة، والسلام وإن كان مستحبا بالجزء فهو واجب بلفظه بالكل.

الفرع الثاني:نموذج الجـــــمعة.

إذا كان مثال «السلام» يبين علاقة المميز الحضاري بالإنسان الخليفة منشأ ووظيفة ومصيرا؛ فإن مثال الجمعة يزيد على ذلك علاقته بالكون مبدأ ومآلا.

فعند مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال:« خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه أدخل الجنة وفيه أخرج منها. ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة »[3] والحديث نص ظاهر بأن قصة التكليف بدأت وستنتهي في هذا اليوم. وأن الكون سينتهي في هذا اليوم، وفي حديث آخر يبين اختصاص أمة الإسلام بهذا اليوم وامتداده إلى يوم القيامة أي إلى ما بعد التكليف.

ففي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع الرسول ﷺ يقول:« نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا. ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه. فهدانا الله له فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد » [4]

---

(1) **البخاري**. كتاب الاستئذان . باب السلام. **رقم**: **6227**. **فتح الباري**.**5/11**.

(2): **مسلم بشرح النووي** :**3/141– 142**.

(3) **البخاري**: كتاب الجمعة، باب فرض الجمعة. **رقم**: **876**.ينظر: **فتح الباري**.**456/2**.

(4) **مسلم**. كتب الجمعة ,باب هداية هذه الأمة ليوم الجمعة؛ **برقم**:**2015**.

فالعلاقة إذن وطيدة بين الأمة وهذا اليوم ولا يمكن لها بحال أن تستبدل يوما آخر به؛ وظاهر الحديث أن هذا اليوم كان مفروضا على من سبقنا ولكنهم ضلوا عنه. قال النووي:« يمكن أن يكونوا أمروا به صريحاً فاختلفوا هل يلزم تعيينه أم يسوغ إبداله بيوم آخر. فاجتهدوا في ذلك فأخطؤوا » (1)

فلا يسوغ بحال أن يقول قائل- وقد قيل- إن المقصود من يوم الجمعة إنما هو اجتماع الناس لسماع موعظة واحدة. فلماذا لا نحقق هذا المقصد بأن ننقله إلى السبت أو الأحد ونحافظ بذلك على ديننا واقتصادنا؟.

الفرع الثالث: نموذج التيامن .

وأيضا فإن اختيار جهة معينة يمينا أو شمالا من مميزات الأمم وقد ثبت بالاستقراء أن الشرع قد حبب في الجملة التيامن في كل ما هو خير. كاليمين في السلام والمصافحة والشرب والدخول والشرب واللبس وكل ما هو خير. وقد يصعب عد المواضع التي استحب فيها الشارع التيامن؛ مما يشعر بأهمية هذا ويزيد في هذا ارتباط اليمين في هذا الدين بما بعد التكليف وذلك أن الناس سينقسمون إلى «أصحاب شمال» و«أصحاب يمين» وأن علامة سعادة الأبد أن يؤتي العبد كتابه بيمينه. وأن علامة شقاء الأبد أن يؤتي العبد كتابه شماله- والعياذ بالله- وخاصيَّةٌ هذه امتداداها لا نستطيع تفسيرها بمجرد الضبط أو النظافة، لأن الأمر أكبر من هذا بكثير.

الفرع الرابع: نموذج القبلة.

ويلحق بهذه المميزات؛ القبلة ففيه ورد قوله تعالى:﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ**﴾[آل عمران:96]؛ فتعبيره ب«الناس» دليل على أن الكعبة قبلة أهل اليمين من بني آدم؛ أي أنها قبلة الإنسان الذي تناغم مع الكون؛ ودخل في سلك العابدين اختيارا بعد أن دخله اضطرارا. وفي الآثار أنه يقابل البيت المعمور في السماء؛ أي أن له ارتباطا بعالم الغيب؛ فكأنه يمثل رابطا بين عالم الملك وعالم الملكوت. زيادة على ما فيه من الضبط للعبادات؛ وإن كان هذا مقصدا تابعا فيه. فالكعبة تجتمع فيها جميع مقاصد الأحكام التعبدية؛ من الضبط و الهداية واستعمال الرمز.

(1) مسلم بشرح النووي:**458/2**، وفتح الباري: **144/9**.

وقد يرد على بعض هذه الخصائص أنها من " المستحبات " من مثل " التحية " و" اليمين". والجواب أنها مستحبات بالجزء لكنها واجبات في الكل[1]، رغم أن حديثنا كان منصبا حول " صيغة التحية" لا عن " حكمها". و الجهة المتبناة" لا حكم العمل بها." وذلك لأنها صارت من شعائر الدين" التي هي مميزاته التي يعرف بها. ولهذا قال الفقهاء بجواز قتال القرية التي تترك الأذان مطلقاً لأنه من شعائر الدين. وإن كان حكمه في الجزء " الاستحباب" .

المطلب الخامس: مقاصد المكلف في الدخول تحت الأحكام التعبدية.

قرر الشاطبي في عنوان التعريف بأسرار التكليف؛ أن« قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من الفعل موافقا لقصد الشارع من التكليف»[2] وأن كل من ناقض بفعله مقاصد الشارع ففعله في المناقضة باطل. وختاما لحديثنا عن المقاصد العامة للأحكام التعبدية يجدر بنا ذكر أحوال قصد المكلف في امتثاله لتعبديات الأحكام.

قال الشاطبي في المسألة الثامنة من مقاصد المكلف:«التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

الفرع الأول:[قصد المصلحة]: «**أحدها**: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها؛ فهذا لا إشكال فيه؛ ولكن ينبغي أن لا يُخْليه من قصد التعبد-بمعنى التقرب والاحتساب- لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية حسبما تقرر في موضعه؛ وإنما هي تابعة لمقصود التعبد؛ فإذا اعتُبر صار أمكن في التحقق بالعبودية؛ وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف. فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها؛ وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة؛ بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد. وأيضا فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل ناصٌّ على الحصر؛ وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقلٌّ في كلام الشارع أن يقول مثلا:" لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحكمة" فإذا لم يثبت الحصر؛ أوثبت في موضع ما ولم يطرد؛ كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضا من شرع الحكم؛ فنقص عن كمال غيره».

الفرع الثاني:[قصد ما يمكن أن يقصده الشارع]

«**والثاني**: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه. وهذا أكمل من الأول إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد والقصد إليه في التعبد؛ فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا ثم عمل لذلك القصد؛ فقد يعمل العمل قاصدا للمصلحة غافلا عن امتثال الأمر

(1) الموافقات:**1/150**.

(2) المصدر نفسه:**2/ 373** .

فيها؛ فيشبه من عملها من غير ورود أمر؛ والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد؛ وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق أو الوجاهة عنده أونيل شيء من الدنيا؛ أو غير ذلك من المقاصد المردية بالأجر؛ وقد يعمل هنالك لمجرد حظه فلا يكمل أجره كمال من يقصد التعبد».

الفرع الثالث:[الاستسلام المطلق للشارع]:

«**والثالث**: أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم؛ فهذا **أكمل وأسلم**. **أما كونه أكمل**: فلأنه نصب نفسه عبدا مؤتمرا ومملوكا ملبيا؛ إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر؛ وأيضا فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلا؛ ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض؛ وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل؛ فصار مؤتمرا في تلبيته التي لم يقيدها بعض المصالح دون بعض. **وأما كونه أسلم** فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية؛ واقف على مركز الخدمة فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد؛ بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئا ولا يقدر على شيء؛ بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح؛ فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم؛ وإن كان واسطة لنفسه أيضا؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه؛ وأيضا فإن حظه هنا ممحو من جهته؛ بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل؛ والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها.»(1)

ومن هذا التحليل الدقيق؛ يظهر جليا الدَرَكُ الذي وصل إليه من يدعي العلمية في الأزمان المتأخرة؛ بحيث صار ينظر إلى المتعبد على تفويض النية نظر ازدراء؛ على الرغم من أن أساطين علماء السلوك يجعلون العبادات المبنية على النظر إلى الحظوظ والأغراض –التي تسمى الآن مصالح ومقاصد وحكما– عبادات مدخولة وقد يؤثم صاحبها لأنه كان يقصد إرضاء نفسه لا إرضاء ربه؛ وللناظر أن يقارن بين العبادات– التي تشتمل على الغالب الأعم من التعبديات– التي تقام على قدم العبودية والفقر التام؛ وعبادة من يصلي لتنشيط الدورة الدموية، أو يتوضأ ليحمي نفسه من الأمراض؛ أو يصوم لينقي بطنه ؟ وليُقَسْ ما لم يُقلْ.

---

(1) المصدر السابق.375/2.

المبحث الثالث: تجربة التقصيد؛ شروط المقصد وضوابط التقصيد.

المطلب الأول: تجربة تقصيد الأحكام التعبدية .

الفرع الأول: تجربة التقصيد عند الحكيم الترمذي.

الفرع الثاني: تجربة التقصيد عند الإمام محمد بن عبد البخاري.

الفرع الثالث: تجربة التقصيد عند أبي حامد الغزالي.

الفرع الرابع: تجربة التقصيد عند ابن قيم الجوزية.

الفرع الخامس: تجربة التقصيد عند الإمام الدهلوي.

الفرع السادس: تجربة التقصيد العلمي للأحكام التعبدية.

الفرع السابع: ملاحظات عامة حول تجربة تقصيد الأحكام التعبدية.

المطلب الثاني: شـــــــــــروط المُقَصِّد.

الفرع الأول: الشروط النفسية.

الفرع الثاني: الشروط المعرفية.

المطلب الثالث: ضـــــــــــوابط التقصيد .

الفرع الأول: لا تقصيد إلا بدليل .

الفرع الثاني: الابتعاد عن القطع والجزم .

الفرع الثالث: الاهتمام بالكليات وتجنب التدقيق والمبالغة.

الفرع الرابع: التفريق بين مراتب المقاصد في الأحكام.

الفرع الخامس: التفريق بين ما تبنى عليه الأحكام من غيره.

المبحث الثالث: تجربة التقصيد؛ شروط المُقَصِّدِ وضوابط التقصيد.

كان من المفروض أن نخصص لتجربة تقصيد الأحكام التعبدية مبحثا مستقلا نتناول فيه بشيء من التفصيل منهج كل إمام و دوافعه و نماذج من تقصيداته. و لكن نظرا لضيق الوقت المتاح وخشية توسع البحث آثرنا أن نورده مختصرا في مطلب واحد؛ على أن نورد شروط القائم بعملية التقصيد الذي سماه البحث:«المقصِّد» في المطلب الموالي؛أما ضوابط التقصيد فهي محور المطلب الثالث والأخير؛ وعلى الله التكلان.

المطلب الأول: تجربة تقصيد الأحكام التعبدية :

عَمَلِيَّةُ التقصيد الخاص للأحكام الشرعية عموما و التعبدية منها خصوصا، تعد حجر الأساس في البحث المقاصدي؛ والتي أخذت شكل إظهار الحِكم و الأسرار و اللطائف و العلل و المعاني. و لا يكاد يخلو عمل مجتهد فقيها كان أو أصوليا من هذه العملية. غير أن بعضهم قد أكثر منها حتى اشتهر بها، و لهذا سنورد من أكثر منهم من تقصيد الأحكام التعبدية لا من أقل .

وقد جعل الذين أرخوا لنا تاريخ المقاصد الشرعية كعلم[1] هذه العملية بداية الدرس المقاصدي[2] . و« بطبيعة الحال فإن المقاصد الكلية إنما تنبني على المقاصد الجزئية »[3] و«إذن فهذا تدرج طبيعي، و هو العناية بالجزئيات، قبل الانتقال إلى الكليات»[4]

و تأخذ عملية التقصيد عدة سمات فهي مرات روحية إشارية؛ و في أخرى أصولية عقلية؛ ومرات علمية طبية و مرات نفسية ؛بل حتى فكرية وفلسفية و اجتماعية. بحسب الظرف و المقصد و التحدي. و سنتناول تجارب كل من الحكيم الترمذي، وأبي حامد الغزالي وشمس الدين ابن القيم و ولي الله الدهلوي. على أن نورد في البداية الخصائص العامة لتجربة العَلَم؛ ثم بورد بعدها بعض النماذج المنتقاة التي تمثل توجه صاحب التجربة.

---

(1)رفض البعض كون مقاصد الشريعة علما مستقلا و أصر أن تبقى جزءا من أصول الفقه. و الواقع أن هذا العصر عصر تخصص و تخصص دقيق. و بعض مباحث الدلالة في أصول الفقه علوم مستقلة، و لهذا فلا مانع من استقلالها إذا خضعت لقانون«الاستقلالية النوعية التكاملية» بحيث يضمن لها الاستقلال النوعية في الإنتاج؛ بشرط أن تتكامل مع سائر علوم الشريعة و على رأسها أصول الفقه. أنظر المسألة-: الخادمي. **الاجتهاد المقاصدي:1/50**. و جمال الدين عطية؛ **نحو تفعيل مقاصد الشريعة. 235**

(2) ينظر: الريسوني: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي.ص:40**. و ما بعدها. واليوبي. **مقاصد الشريعة: ص:41**.

(3) الرفاعي: **مقاصد الشريعة الإسلامية**. في حوار مع د أحمد الريسوني.**ص:198**.

(4) **المرجع نفسه ص:199**.

الفرع الأول: تجربة التقصيد عند الحكيـــم الترمذي[1]:

والحكيم الترمذي قد لا يعد فقيها و لا أصوليا بالمعنى التخصصي الدقيق، فقد عرف فيلسوفا- حكيما- يُعنى ببيان حكم الشريعة و غاياتها، و تقصيد كل الأحكام الجزئية و إن كانت تعبدية. «فقد أراد الترمذي أن يخرج تخريجا عقليا؛ الفرائض الشرعية في كتبه »[2]

و هو من أقدم العلماء الذين استعملوا لفظ " المقاصد"، و ذكر الريسوني احتمال كونه أقدم من وضع كتابا خاصا في المقاصد الشرعية؛و ذلك في كتابه « الصلاة و مقاصدها». و تتميز تقصيداته بأنها تنحو منحى ذوقيا إشاريا، أكثر منها من أن تكون علمية منضبطة. و من كتبه « الحج و أسراره» و «علل الشريعة». و واضح من هذه العناوين اهتمام الرجل بالتقصيد في غالب كتبه. وقد ساق الريسوني نماذج من تقصيداته تقتصر على واحد منها:

يقول الحكيم الترميذي –رحمه الله- « فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد، فبالوقوف يخرج من الآباق، لأنه لما انتشرت جوارحه نقصت تلك العبودية و أبق من ربه، فإذا وقف بين يديه فقد جمعها من الانتشار ووقف للعبودية، فخرج من الآباق، و بالتوجيه إلى القبلة يخرج من التولي و الإعراض، و بالتكبير يخرج من الكبر؛ و بالثناء يخرج من الغفلة، و بالتلاوة يجدد تسليما للنفس و قبولا للعهد؛ و بالركوع يخرج من الجفاء، و بالسجود من الذنب، و بالانتصاب للتشهد يخرج من الخسران، و بالسلام يخرج من الخطر العظيم »[3]

الفرع الثاني: تجربة التقصيد عند الإمام محمد بن عبد الرحمن البخاري.[4]

و بحكم كونه فقيها حنفيًا و أصوليا أيضا؛ فقد أخذت تعليلاته أشكالا مختلفة؛ منها الروحي الإشاري. و منها العقلي المنطقي. و منها الواقعي المجرب ؛و مرات حتى الطبي و إن كان في مستوى عصره فقط.

---

(1) هو أبو عبد الله بن علي، اختلف في سنة وفاته اختلافا كبيرا. لكن المتفق عليه أنه من أهل القرن الثالث. و هل عاش إلى بداية القرن الرابع ؟ رجح الزركلي وفاته نحو:320هـــ. من مؤلفاته: «العلل».و «علل الشريعة». و«علل العبودية» و«مقاصد الصلاة». و«الحج و أسراره» الريسوني. ينظر: تاج الدين السبكي؛ **طبقات الشافعية الكبرى:245/2**. **الأعلام: 272/6**.

(2) الريسوني. **نظرية المقاصد.ص:40–42**. وينظر:**إثبات العلل**؛ الحكيم الترمذي ؛ت: خالد زهري ,الرباط كلية الآداب والعلوم الإنسانية, الرباط 1998.و كتاب :**منازل القربة**؛ للترمذي والمحقق نفسه. ضمن سلسلة:نصوص ووثائق.بالرباط 2002.

(3) الترمذي. **الصلاة و مقاصدها. ص: 12** . نقلا عن **نظرية المقاصد.ص:41**.

(4) هو: محمد بن عبد الرحمن بن أحمد البخاري، أبو عبد الله الملقب بالعلاء الحنفي. الفقيه الأصولي . له مصنفات أشهرها: محاسن الإسلام.و له كتاب في التفسير. توفي سنة 546هـــ. تنظر ترجمته: **الأعلام:191/6**. ومقدمة كتابه «**محاسن الإسلام**».**ص:5**.

وكتابه محاسن الإسلام وشرائع الإسلام[1] الذي كتبه في أواخر حياته جاء مرتبا على الأبواب الفقهية المعروفة. وقد أتى بتعليلات ربما أورد بعضها الدهلوي في حجة الله البالغة، وقد غاص في كل الجزئيات حتى التقديرات والأعداد و الهيئات؛ لكنه أقلهم توسعا مقارنة بمن سبقوه أو من لحقوه. ومن تقصيداته:

تعليله لسر جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى:« فالأنثى يعولها الذكر، فزاد في سهم من يعول أنثى سهم أنثى. و نقص في سهم من يعولها الذكر سهم أنثى »[2].

و قال مفسرا و معللا سر جعل الجلوس في الصلاة مرتين :« فبالقعدة الأولى يقول: له أخلص ثناءك. و بالقعدة الثانية يقول له: أطلب رجاءك وادع دعاءك لا تمنع عطاءك » [3]

و من التقصيدات التي أوردها عنه " الندوي –رحمه الله- في "الأركان الأربعة" قوله و هو يعلل سر السلام في ختام الصلاة: « و كأنه- أي الله تبارك وتعالى- يقول لك: أنا غني عن عبادتك و أنت لا تستغني عن الناس، فارجع إليهم فإنك غبت عنهم من الدنيا إلى العقبى » [4]

و في تقصيده لرمي الجمار استعمل آلية الرمز فقال:« و فيه – أي رمي الجمار- إشارة إلى التبرؤ عن العقل كما نبرأ بالإحرام عن الشهوة، إذ لا عقل يهتدي إلى رمي جمار معدودة بأماكن معلومة»[5] .

الفرع الثالث: تجربة التقصيد عند أبي حامد الغزالي:[6]

و يعد كـــتابه « إحياء علوم الدين » من أشهر الكتب حتى راج بين عامة المسلمين. مقولة : « من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء ». و قد سلك فيه الغزالي منهجا روحيا إحيائيا أراد من خلاله أن يعيد اللُّحْمة بين الاعتقاد و العمل و يعيد للإسلام روحه. لما تحول إلى مظاهر و شكليات. وتجربته في تقصيد الأحكام التعبدية أشهر التجارب و طابع الروحية كما أسلفنا هو الطابع الغالب

(1) البخاري: **محاسن الإسلام**. دار الكتاب العربي .**ط2 د.ت**.

(2) **المرجع نفسه. ص: 39**.

(3) **المرجع نفسه ص: 14**.

(4) **المرجع نفسه ص: 14**.

(5) **المرجع نفسه ص: 33**.

(6) ينظر في تفصيل حياته مقال. د. عبد الوهاب فرحات. **الغزالي وتصوفه**. مجلة الأمير عبد القادر. العدد 22. 2006/ 1427.ص: **43-82**. ورسالة: **الفكر المقاصدي عند الإمام أبي حامد الغزالي**؛ للطالبة وغلانت فاطمة الزهراء. إ. إسماعيل يحي رضوان ماجستير . جامعة الحاج لخضر بباتنة. 1421هـ/2000م. والندوي؛ **رجال الفكر و الدعوة:171/1**. دار بن كثير؛ دمشق. سوريا. ط1. 1420هـ/1999م.

عليه؛ والسمة البارزة فيه. و له في هذا الكتاب نَفَسٌ غير الذي يعهد منه في المستصفى و شفاء الغليل. و لا في كتب الفقه كالوسيط .

فالطهارة عنده طهارتان، طهارة باطن و هي الأساس و طهارة ظاهر و هي القشر. و لا يعني هذا تركها، بل إن المبالغة في طهارة الجسد و الثوب و المكان مع إهمال طهارة القلب و النفس هو المحذور. « فطهرا قلوبكما و صليا حيث شئتما » [1]

و الصلاة تنحصر مقاصدها و أسرارها في ستة معاني. قال فيها: « اعلم أن هذه المعاني تكثر العبارات فيها و لكن تجمعها ست جمل و هي: حضور القلب : فيكون التفهم و التعظيم و الهيبة و الرجاء و الحياء »[2] و قد يصل به الحال إلى الجزم في بعض المواطن يقول: « أما الركوع و السجود **فالمقصود بهما التعظيم قطعا** »[3] .

أما الزكاة ففيها:« سد الخلة، و إتباع التعبد، و تطهير النفس من الشح و البخل، و شكر المنعم » [4]

و في الصوم تظهر روحانيته جليا. إذ يقسم الصوم إلى درجات ثلاث كما هو شأن أهل التصوف والسلوك، صوم عوام و هو كف شهوتي البطن و الفرج، و صوم خواص و هو إنصاف إلى سابقة صوم الجوارح سمعا و بصرا و لسانا و يدا ورجلا، ثم صوم خواص و هو صوم القلوب.عن ما سوى الله[5] و هو ما يذكرنا، بتقسيمات الصوفية لمنازل السائرين ثم يسلك في الحج الأمر نفسه، مقصدا المواقيت و الإحرام و الطواف والسعي و الرجم و الحلق و غيرها بأسلوب روحي بليغ .

الفرع الرابع: تجربة التقصيد عند ابن قيم الجوزية.

« يعتبر ابن القيم من العلماء الذين أوتوا فهوما و قرائح واسعة في فهم مقاصد الشريعة؛ فقد تكلم عن أسرار التشريع العام و مقاصد الأحكام الجزئية، كما امتاز بتوسعه في فهم المعاني و العلل إذ المطلع على مؤلفاته خاصة "إعلام الموقعين" و "مفتاح دار السعادة" يجد أنه أولى عناية فائقة للنظر المقاصدي»[6] .

(1) إحياء علوم الدين:**146/1**.

(2) المرجع نفسه :**146/1**.

(3) المرجع نفسه :**1/ 196**.

(4) المرجع نفسه :**1/ 196**.

(5) الرجع نفسه :**217/1**.

(6) أ. مسعود علواش. **النظر المقاصدي عند الإمام ابن قيم الجوزية.** مجلة مخبر الدراسات الشرعية. العدد الخاص بمقاصد الشريعة العدد.1426.04هـ/2005م؛ **40/1**.

ولولعه بهذا المسلك في عرض الدين فقد وصفه بــ« الفقه الحي الذي يدخل القلوب بغير استئذان»[1] و لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من التقصيدات الجزئية للأحكام التعبدية. من"مدارج السالكين" إلى " زاد المعاد"، فــ "إغاثة اللهفان" فــ" شفاء الغليل" و "الفوائد" و" بدائع الفوائد" ، و لكنه يتجلى أكثر في إعلام الموقعين و مفتاح دار السعادة[2] ،غير أن التعليل الذي قام به هو تعليل مقاصدي يعنى ببيان الحِكم و الأسرار و موافقة صحيح المعقول لصريح المعقول.

والسمة البارزة لتقصيدات ابن القيم؛ اقترابها من المنطق الفقهي الأصولي؛ وأيضا فللتقصيدات الروحية مكانها عنده عليه رحمة الله. وقد دافع عن التعليل دفاعا قويا سواء ما تعلق منه بالمقاصد والحِكم أو تعلق بالأوصاف والعلل. وقال:« ما عرفت حديثا صحيحا إلا و يمكن تخريجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا؛ كما أن المعقول الصحيح لا يخالف المعقول الصحيح »[3]

و يلفت ابن القيم الانتباه إلى فكرة أساسية في الأحكام التعبدية؛ فإنها تدل ببادئ الرأي أن الشريعة مخالفة للعقل، أو أنها تحكم على أقل تقدير. غير أن عملية التقصيد تظهر العكس تماما، فإذا تأكدنا من أن هذا الحكم التعبدي صحيح النسبة إلى الشريعة؛ فإن تأملنا له و تدبرنا فيه سينقله من علامةِ تناقضٍ إلى دليلٍ على حكمة الشريعة وصدقها. ولهذا غالبا ما يردد ابن القيم قبل تعليلاته أو بعدها هذه الكلمات« هذا من كمال الشريعة و محاسنها ومطابقتها للعقول والفطر وقيامها بالمصالح ومرافقتها للحكمة والرحمة والقياس».[4]

و هذه بعض النماذج من تقصيداته للأحكام التعبدية:

1- الفرق بين الصلاة الرباعية و غيرها في القصر: قال:« وأما نقصه الشطر من صلاة المسافر الرباعية دون الثلاثية ففي غاية المناسبة؛ فإن الرباعية تحمل الحذف لطولها بخلاف الثنائية، فلو حذف شطرها لأجحف بها و لزالت حكمة الوتر الذي شرع خاتمة و العمل....» [5]

2- في تخصيص القطع في ربع دينار: قال:« وأما تخصيص القطع في ربع دينار بهذا القدر، فلأنه لا بد من مقدار يجعل ضابطا لوجوب القطع، إذ لا يمكن أن يقال: يقطع بسرقة فِلْسٍ أو حبة

---

(1) إعلام الموقعين: **131/4**.

(2) ينظر: **مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة**. دار الكتب العلمية؛ط2.و **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر و التعليل**. دار المعرفة. بيروت.

(3) **إعلام الموقعين:335/2**.

(4) **المصدر نفسه. الجزء الثالث و الرابع.**

(5) **المصدر نفسه .357/2**.

حنطة أو تمرة و لا تأتي الشريعة بهذا، و تنزه حكمة الله و رحمته و إحسانه عن ذلك، فلا بد من ضابط و كانت الثلاثة دراهم أول مراتب الجمع و هي مقدار ربع دينار »[1].

3- الفرق بين دية اليد و قطعها في السرقة: قال:«و أما قطع اليد في ربع دينار و جعل دينها خمسمائة دينار؛ فمن أعظم المصالح و الحكمة، فإنه احتاط في الموضعين للأموال و الأطراف، فقطعها في ربع دينار حفظا للأموال. وجعل ديتها خمسمائة دينار حفظا لليد و صيانة». ثم أورد بعدها البيت الشهير للمعرِّي:

يد بخمس مئين عســجدٍ وديت ** ما بالها قطعت في ربع ديــــنار.

تناقض ما لنا إلا الســكوت له ** وأن نعــوذ بمولانا من النــــار.

فأجابه أحدهم:

عز الأمانة أغلاها وأرخصــها ** ذل الخيانة فافهم حكمة البــاري. [2]

خامسا: تجربة التقصيد عند الإمام الدهـــــلوي[3]:

تعد تجربة الإمام الدهلوي- في نظر البحث- أعلى التجارب كعباً في تقصيد الأحكام التعبدية؛ فليست بالقليلة كما عند الترمذي و البخاري، و لا الروحية فقط كما عند الغزالي و لا جوابا لإشكالات كما عند ابن القيم. إنما هي عملية ممنهجة، ليست بغارقة في الجزئيات، بل لقد قام الإمام بتقعيد القواعد و بيان الأصول سواءً الكلية منها التي تشمل كل الأبواب أو الخاصة التي تشمل بابا لذاته أو مجالا بعينه. ثم بنى تقصيداته على تلك الأصول الكلية و الخاصة . فلا يكاد يقصد حكما إلا ويربطه بأصله. و لهذا نراه جعل لتعيين الفرائض والأركان و الآداب والأعداد والمقادير والأوقات أصولا جوامعَ. ثم فرَّع تعليلاته على تلك الأصول الأُوَل. فكان تقصيده إلى الكلية أقرب منه إلى الجزئية.

ففي الأوقات مثلا يقول: « لا تتم سياسة الأمة إلا بتعيين أوقات طاعاتها و الأصل في التعيين الحدس المعتمد على معرفة حال الكلفين و اختيار مالا يشق عليهم.... و هي ترجع إلى أصول ثلاثة:

الأول: انتشار الروحانية. و خرج عليها: ليلة القدر و ساعة الجمعة و أوقات الصلاة.

---

(1) المرجع السابق:**2/360**.

(2) المرجع نفسه:**2/359**.

(3) تنظر ترجمة مفصلة عن حياة الإمام في رسالة: **التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي من خلال كتابه حجة الله البالغة للطالب:** عبد الرحمن رداد إ.د سعيد فكرة- ماجيستير جامعة الأمير عبد القادر. 2003م/1423هـ. والجزء الخاص به في كتاب الشيخ الندوي. رجال الفكر و الدعوة؛ دار القلم؛ دمشق؛ سوريا. الجزء الرابع.

والثاني: خلو الإنسان من التشويشات الطبيعية. وبنى عليها: النواهي المتعلقة بالأوقات وتوزيع الصلوات في اليوم و الليلة.

والثالث: التذكير بنعمة الله. و خرَّج عليه: عاشوراء و صيام رمضان و يوم الأضحى و يوم الفطر »[1]

وأما في الأعداد و المقادير فقال:« اعلم أن الشرع لم يخص عددا و لا مقدار دون نظيره إلا لحكم و مصالح، و هذه الحكم و المصالح ترجع إلى أصول : [2]

الأول: أن الوتر عدد مبارك: ثم بنى عليه بعد تحليل دقيق اهتمامَ الشارع بالواحد و الثلاثة والسبعة و أضعافها كالعشرة و المائة و الألف و الثلاثين و الثلاثة و الثلاثين و غيرها.

الثاني: ذكر العدد في الترغيب و الترهيب لا يراد به الحصر: مثل ثلاثة لا يكلمهم الله، وشعب الإيمان. والذين يظلهم الرحمن تحت ظل عرشه .

الثالث: التقدير بمقدار ظاهر معلوم مستعمل و مناسب كالنصف و الثلث و الثلثين: و خرَّج على هذا الأصل مقادير الزكاة و أنصباء الورثة. [3]

و من تقصيداته- رحمه الله- :

1-رفع اليدين:« السر في ذلك أن رفع اليدين فعل تعظيمي، ينبه النفس على ترك الأشغال المنافية للصلاة و الدخول في حيز المناجاة، فشُرِعَ ابتداءُ كل فعل من التعظيمات الثلاثِ به، لتتنبه النفس لثمرة ذلك الفعل مستأنفا »[4]

2-جلسة الصلاة:« فالأصل أن تكون الطاعة بطمأنينة وسكون، وعلى رسل كنصب اليمنى وافتراش اليسرى في الصلاة في القعدة الأولى لأنه أيسر لقيامه، و القعود على الورك في الثانية لأنه أكثر راحة » [5]

3-في الزكاة:« إنما قدر من الورق خمس أواق، لأنها مقدار يكفي أقل أهل بيت سنة كاملة إذا كانت الأسعار موافقة في أغلب الأقطار؛ واستقري عادات البلاد المعتدلة في الرخص و الغلاء تَجد ذلك »[6].

---

(1) الدهلوي: **حجة الله البالغة.ص:1/224- 228**.

(2) المرجع السابق:**1/229**.

(3) المرجع نفسه:**1/229 – 234**.

(4) المرجع نفسه: **2/19**.

(5) المرجع نفسه: **2:/14**.

(6) المرجع نفسه: **2/76**.

4-في الصوم:«وأوجبت هذه الملاحظات أن يضبط الصوم بالإمساك من الطعام و الشراب و الجماع يوما كاملا إلى شهر كامل؛ فإن ما دون اليوم هو من باب تأخير الغداء، و إمساك الليل معتاد لا يجدون له بالا، و الأسبوع و الأسبوعان مدة يسير لا تؤثر و الشهران تغور فيها الأعين و تنفه النفس... و يضبط اليوم بطلوع الفجر إلى غروب الشمس. لأنه هو حساب العرب و مقدار يومهم، و المشهور عندهم في صوم عاشوراء.....»[1]

5–في الحج: قوله في سر الحلق:« أنه تعيين طريق للخروج من الإحرام لا ينافي الوقار، فلو تركهم وأنفسهم لذهب كلٌّ مذهباً؛ و أيضا ففيه تحقيق انقضاء التشعث والتغير بالوجه الأتم؛ ومثله كمثل السلام من الصلاة».[2]

و قد اخترنا هذه النماذج عن قصد، لأنها تمثل أحكاما تعبدية موغلة في التقدير غير أنه ولجها من باب تأصيل الأصول ثم ربط الفروع بها. وهي ميادين يكاد يكون الوحيد الذي طرقها و قصَّدها بهذه الكيفية.

الفرع السادس: تجربة التقصيد العلمي للأحكام التعبدية:

مع بداية القرن العشرين طغت موجة الإلحاد متلحفة بثياب العلم و عباءته؛ معتبرةً الدين «أفيون الشعوب»؛ وأخذت تضرب أحكام الدين الإسلامي بالتهم. فكانت الأحكام التعبدية الهدف الأول و الأكبر، فما كان من علماء المسلمين إلا أن تصدوا لهذه الفتنة الشعواء؛ كل في ميدانه ليبينوا موافقة العلم الصحيح لما جاء به الوحي الصريح، ويمكن أن تعد تلك الهجمة أخطر هجمة على أحكام الدين لأنها لم تستثن أصلا و لا فرعا . ومن أجل رد هذه الهجمة كانت التقصيدات تختلف بين القوة و الضعف .

فمن ذلك الحديث عن الكعبة و أنها مركز الكون أو مركز الأرض ثم اعتبارها مكانا لتجمع الروحانية فكأنها بمثابة القمر الصناعي الذي يجمع الترددات و يوزعها. و الحديث على أن الوضوء يقي من أمراض العيون و الأنف و تقرحات القدمين و الأمراض الصدرية. أو أن الصلاة تساهم في جريان الدورة الدموية و تنشيط الدماغ و تقلل من أمراض القلب و أن القيام الليل يزيد في العمر و أن صلاة الصبح تنعش الجسم للغازات المنتشرة في الجو آنذاك. أما الصيام فقد أخذ النصيب الأوفر من التفصيلات و الحديث عن فوائده الصحية و النفسية و أسباب تقدير اليوم و الشهر.و من ذلك أيضا الحديث عن الختان وبيان المقصد من تحديد اليوم السابع حديثا عن تخثر الدم و غيره. وفي الذبح

---

(1) الدهلوي.**حجة الله البالغة**:**87/2**.

(2) **المرجع نفسه**:**106/2**.

في الموضع المحدد، وذكر اسم الله عليه وما يؤثر في إطابة الطعام. وفي تحديد الزوجات بأربع و أضرار تعدد الأزواج للمرأة، وغيرها كثير.[1]

الفرع السابع: ملاحظات عامة حول تجربة تقصيد الأحكام التعبدية :

وفي نهاية حديثنا عن هذه التجربة التي سقناها باختصار شديد. يمكن أن نلمح أن هذه التجارب كانت كلها ردات فعل؛ إما لتحدٍّ داخلي أو تحد خارجي، فالترمذي و البخاري كانا ينافحان عن تعليل الشريعة وابتنائها على الحكمة ردا على نفاة الحكمة. أما ابن القيم فكانت تعليلاته للتعبديات في سياق رده على نفاة التعليل و القياس، وأما الغزالي فكانت محاولته منصبة على إعادة الروح للأعمال وتجديد الدين بتجديد فهمه وممارسته .أما الدهلوي [2] فلما كان بلده الهند بلدا مكتضا بالديانات وكان الإسلام هو الحاكم فيها؛ فقد أراد بيان غلبته وظهوره بالحجج البالغة والحكم و الأسرار الدامغة، ونصرة الدين في وجه المغرضين والمشككين ورغبة في أن يصل المكلف بعمله هذا إلى درجات المحسنين الذين يعبدون الله على علم و يقين.[3]

و أما موجة التفسير العلمي لأحكام و عقائد الدين مجملة و مفصلة ؛فقد كانت ردة فعل لموجة الإلحاد و الشك و الطعن قبيْل و بُعيْد سقوط الخلافة. تشكيكا في المبدأ حتى يظن أهله أنه سبب تخلفهم .و بهذا فإن تقصيد الأحكام التعبدية كان ينصبغ دائما بلون التحدي الذي تواجهه أحكام الدين عقليا أو روحيا، أو علميا.

و كون هذه التجارب ردات فعل، لا تنقص من قيمتها شيئا لأنها كانت واجب الوقت. وردة الفعل دليل الحياة، غير أن البقاء دائما في دائرة رد الفعل ليس من هدى الدين. بل على علماء المسلمين أن يحاولوا تقعيد هذا العلم و ضبطه بالضوابط و إدراج ما كتب فيه أو ما سيكتب في المنظومة الفقهية لأنه يمثل روح الفقه و روح الشريعة ؛ فيؤخذ الحكم بدليله و حكمته و مقصده؛كل حسب إنائه حتى يتحقق الامتثال الواعي، الذي يراعي فيه المكلف مقصود الشارع في الفهم و في التنزيل، الشيء الذي سيساهم في ردم الهوة بين المعتقد و السلوك؛ أو الفكر و العمل.

---

(1) ينظر هذا ومثله :**الموسوعة الذهبية لإعجاز القرآن الكريم والسنة النبوية**.إعداد الدكتور. دار ابن الجوزي. القاهرة ؛ط1؛ 2005م/1427هـ.ص:**738** وما بعدها.

(2) د.عبد القادر جدي. **المقاصد عند الإمام الدهلوي**. مجلة مخبر الدراسات الشرعية.العدد:4. 1426هـ/2005م.**98/1**.

(3) الدهلوي:**حجة الله البالغة**:**16/1**.

ولما كان هذا العلم- علم تقصيد الأحكام الجزئية التعبدية الذي هو جزء من علم المقاصد بهذه المكانة فلا بد أن تتوفر ضوابط في من يقوم به وهو «المُقَصِّدُ» وضوابط في عملية التقصيد وأخرى في تعليم هذه الحكم والمقاصد لعموم المكلفين وخصوصهم وهو موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني: شروط المقصّـــــــــــد:

عملية تقصيد الأحكام الشرعية عموما والتعبدية منها على وجه الخصوص عملية خطيرة وحساسة. لأنها كلام عن مراد رب العالمين أو مراد رسوله الكريم؛ و كلام هذا موقعه له ما يترتب عليه إذا وقع من غير أهله؛ أو لم يوضع في محله أو على غير وجهه. و لهذا يشترط فيمن يقوم بهذه العملية شروط منها المعرفي و منها الفطري و منها الروحي الشعوري.قال الإمام الدهلوي:« ولذلك لم يزل هذا العلم مضنونا به على غير أهله؛ و يشترط له ما يشترط لكتاب الله؛ و يحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن و الآثار».[1]

و قد لخص الإمام الدهلوي هذه الشروط بقوله:« كيف و لا تتبين أسراره إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية بأسرها؛ واستبد في العلوم الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لَدُنِيٍّ، و ملأ قلبه بسر وهْبي؛ وكان مع ذلك وقّاد الطبيعة، سيَّال القريحة؛ حاذقا في التقرير و التحبير بارعا في التوجيه و التجسير ؛ قد عرف كيف يؤصّل الأصول، و يبني عليها الفروع و كيف يمهد القواعد و يأتي لها بشواهد المعقول و المسموع ».[2]

و إذا نظرنا إلى هذه الشروط – التي فيها نوع مبالغة- نجدها تتلخص في معرفة علوم الدين، و صفاء الفطرة و الاستعداد الطبيعي و سعة الخيال. فليس لكل من عنت له فكرة أو خاطرة في حكم من الأحكام أن يقول هذا مراد الله إذا لم يكن من أهل الشأن.

فإذا لم يكن من علماء الشرع و كان الحكم في مجال تخصه كالطبيب أو علم الفلك أو علم النفس أو الاجتماع؛ فيشترط فيه المعرفة الإجمالية بأحكام الدين و مقاصده و آليات التقصيد. لأن غالب تلك التقصيدات من المقاصد التابعة في الأحكام، و إصراره على ذلك المقصد التابع الجزئي. سيكون جهادا في غير عدوٍّ وسيرا على غير سبيل. و ليس هذا احتكارا للدين لقوم و إنما هو التخصص في العلوم؛ فكما لا يحسن بالفقيه أن يتكلم في الطب لا يحسن بالطبيب أن يتكلم في الفقه. و رحم الله امرؤاً عرف قدر نفسه.

---

(1) الدهلوي: **حجة الله البالغة؛1/20**.

(2) **المرجع نفسه؛1/ 10**.

كما يشترط في الـــمُقَصِّدِ، صفاء الروح و زكاة النفس؛ فباستقراء تجارب التقصيد في القديم و الحديث نجد أن أصحاب هذه التجارب كانوا أهل سلوك؛ بل منهم من خاض تجربة روحية كاملة كالغزالي. وكتابه الإحياء كان ثمرة تلك التجربة المتميزة، و مثله يقال عن الدهلوي بل حتى الشاطبي. و قد سجل كل واحد منهم حالة الفقر التي وصل إليها حتى فتح الله عليه [(1)]، و سبب هذا أن الوصول إلى أسرار الشرع أمر دقيق يحتاج نفسا زكية مهيأةً لفتوحات الله.«و إذا خفتَ إشعاع الروح خفت إشعاع العقل».

و أخيرا يشترط في القائم على هذا الأمر بعد الاستعداد المعرفي و الروحي؛ استصحاب شعور الخوف و الحذر الأمر الذي سيدفعه فيما بعد إلى **تجنب القطع و التدقيق و الإكثار**، فإنه قائم على شُرف عال، و مزلق خطير « فهو يقول بلسان حاله و بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام. فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا ؟ فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد ».[(2)]

فهذه شروط ثلاثة: الأهلية العلمية والاستعداد الفطري والروحي، واستصحاب حال الخوف. و فيما يلي آليات و ضوابط التقصيد.

المطلب الثالث: ضوابط التقـــــــصيد :

يعد أن ذكرنا و لو بوجه عام، شروط المقصد، بقي لنا في الأخير أن نذكر ضوابط عملية التقصيد سواء في الاستنباط أو في التبليغ. و أهمية التبليغ تأتي في أن إساءتها قد يخرج مضمونها من كونه دواء إلى أن يصير داء و فيما يلي مجمل هذه الضوابط .

الفرع الأول: لا تقصيد إلا بدليل:

المقاصد و الأسرار سواء كانت عامة أو خاصة؛ كليةً أو جزئيةً لا يجوز القول فيها و لا تحديدها، و لا إثباتها و لا نفيها إلا بدليل، فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كـــ « كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى- أو أشد-» لأن الشريعة شريعته و القصد قصده. والقول بأن مقصود الشريعة كذا وكذا، من غير إقامة الدليل على ذلك هو قول على الله بغير علم؛ ومقاصد الأحكام ليست بدعا من القضايا العلمية التي لا يجوز الخوض فيها بغير هدى و لا علم و لا يجوز تقريرها و إثباتها من غير حجة ولا برهان؛؛ و إنما العلم الدليل و الاستدلال. و ما لا يقوم على الدليل و الاستدلال فإنما هو

---

(1) ينظر: الشاطبي:**الموافقات**:**10/1**. الدهلوي: **حجة الله البالغة** :**7/1**.

(2) **الموافقات**:**318/3**.

تجديف و تخريف؛ سواء سمى صاحبه فقيها أو أصوليا أو محدثا أو مفسرا أو مفكرا أو فيلسوفا. و إذا كان هذا في عموم القضايا العلمية فكيف فيما يتعلق بالله، و فيه تقويل وتقصيد الله ؟[1]

و طرق الاستدلال على المقاصد الأحكام التعبدية لا تنحصر في أدلة معينة دون غيرها و إنما كل دليل له قيمة علمية و له قوة إثباتية و له حجة معتبرة فهو مقبول، ولذا نجد العلماء حين كشفهم لتلك المقاصد الجزئية و الكلية، لا يتعبدون بدليل واحد أو بأدلة معينة محصورة و لا بطريقة موحدة في الإثبات و البيان و طريقته ؛ تجد عند الواحد منهم طرقا متعددة لغوية و شرعية و عقلية و حسية و لكن ذلك كله لا يخرج – أولا ينبغي أن يخرج – عن المناهج العلمية و القواعد العلمية المقررة، المهم أن تقصيد الأحكام لا يكون بالرأي المرسل ولا يكون بالهوى و التشهي و لا بالتخمين والتمني.[2]

الفرع الثاني: الابتعاد عن القطع و الجزم.

فالسمة الغالبة للأحكام التعبدية « هو عدم إدراكنا لحكمتها الجزئية على وجه اليقين و إن أدركناها إجمالا ». و بهذه الخاصية عرفها أغلب العلماء كما مر معنا، فالباحث إذا توصل لمقصد جزئي و حكمةٍ خاصة في تعيين القبلة مثلا أو رفع السبابة في التشهد، لا يمكن له الجزم و القطع .لأن الأمر عصي على الضبط، و هو ما عبر عنه الإمام ابن القيم « وبالجملة فللشرع أحكام لا تهتدي العقول إلى مصلحتها الجزئية و إن أدركت إجمالا». ووقوع المقصد في القطع. مترلق يخرج هذا العلم من مداره. و هو ما أخذه الشاطبي على القائمين به في قوله:« فيأتي بعض الناس **فيطرق إليها**- الأحكام التعبدية- حكما **يزعم** أنها مقصود الشرع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه و لا مبني عليه عمل »[3]

و قد يقطع بعض العلماء في بعض المواضع البالغة الظهور. كقول الغزالي: « أما الركوع والسجود. فالمقصود بهما التعظيم قطعا » [4]

و جزم حكيم الهبد شاه ولي الله الدهلوي بأن:« مقصود الصلاة ذكر الله. و مقصود الصوم قهر للنفس و مقصود الزكاة المواساة و دفع الشح و مقصود الحج تعظيم الشعائر و مقصود الحدود الزجر و الردع، وقال :« ومن لم يتعين له هذا فليبك على نفسه "»[5] ولكنها أمور عامة، أو جلية

---

(1) الريسوني.**الفكر المقاصدي قواعده و فوائده.ص:56- 60**.

(2) .**المرجع نفسه:ص:60**. وينظر: الدهلوي: **حجة الله البالغة.20/1**.

(3) الشاطبي:**الموافقات:56/1**.

(4) أبو حامد الغزالي: **إحياء علوم الدين:116/1**.

(5) الدهلوي:**حجة الله البالغة: 1/7-8**.

لا تحتاج إلى إعمال الفكر، ولكن الباقي ظني و نسبي ولهذا يختم علماؤنا تقصيداتهم بقولهم: « والله أعلم».

ولسيد قطب-رحمه الله- تعليق جميل ذكره عقب آية التيمم[1]؛ يحسن إيراده لبينه المقصود على أتم وجه؛ قال سيد:« نقف أمام « حكمة التيمم » . نحاول استيضاح ما ييسره لنا الله من حكمتها :

إن بعض الباحثين في حكمة التشريعات والعبادات الإسلامية، يندفعون أحياناً في تعليل هذه الأحكام؛ بصورة توحي بأنهم استقصوا هذه الحكمة؛ فلم يعد وراء ما استقصوه شيء! وهذا منهج غير سليم في مواجهة النصوص القرآنية والأحكام التشريعية . . ما لم يكن قد نص على حكمتها نصاً . . وأولى : أن نقول دائماً : إن هذا ما استطعنا أن نستشرفه من حكمة النص أو الحكم. وأنه قد تكون دائماً هنالك أسرار من الحكمة لم يؤذن لنا في استجلائها! وبذلك نضع عقلنا البشري – في مكانه – أمام النصوص والأحكام الإلهية . بدون إفراط ولا تفريط. أقول هذا، لأن بعضنا – ومنهم المخلصون – يحبون أن يقدموا النصوص والأحكام الإسلامية للناس، ومعها حكمة محددة، مستقاة مما عرفه البشر من واقعهم أو مما كشف عنه « العلم الحديث »! وهذا حسن – ولكن في حدود – هي الحدود التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة.

وكثيراً ما ذكر عن حكمة الوضوء – قبل الصلاة – أنها النظافة. وقد يكون هذا المعنى مقصوداً في الوضوء. ولكن الجزم بأنه هو . . وهو دون غيره . . هو المنهج غير السليم. وغير المأمون أيضاً. فقد جاء وقت قال بعض المماحكين : لا حاجة بنا إلى هذه الطريقة البدائية : فالنظافة الآن موفورة . والناس يجعلونها في برنامج حياتهم اليومي . فإذا كانت هذه هي « حكمة الوضوء » فلا داعي للوضوء إذن للصلاة! بل . . لا داعي للصلاة أيضاً!!

وكثيراً ما ذكر عن « حكمة الصلاة ». تارة أنها حركات رياضية تشغل الجسم كله؛ وتارة بأنها تعويد على النظام: أولاً في مواقيتها. وثانياً في حركاتها. وثالثاً في نظام الصفوف والإمامة. الخ . وتارة أنها الاتصال بالله في الدعاء والقراءة . . وهذا وذاك وذلك قد يكون مقصوداً . . ولكن الجزم بأن هذا أو ذاك أو ذلك هو « حكمة الصلاة » يتجاوز المنهج السليم والحد المأمون .وقد جاء حين من الدهر قال بعضهم فيه : إنه لا حاجة بنا إلى حركات الصلاة الرياضية . فالتدريبات الرياضية المنوعة كفيلة بهذا بعد أن أصبحت الرياضة فناً من الفنون!

---

(1) سيد قطب؛ **في ظلال القرآن**؛ دار الشروق؛ط **14. 140/2.**

وقال بعضهم: ولا حاجة بنا إلى الصلاة لتعود النظام. فعندنا الجندية؛ مجال النظام الأكبر . وفيها غناء!

وقال بعضهم : لا حاجة لتحتيم شكل هذه الصلاة. فالاتصال بالله يمكن أن يتم في خلوة ونجوة بعيداً عن حركات الجوارح ، التي قد تعطل الاستشراف الروحي! وهكذا . إذا رحنا « نحدد» حكمة كل عبادة. وحكمة كل حكم. ونعلله تعليلاً وفق « العقل البشري » أو وفق « العلم الحديث » ثم نجزم بأن هذا هو المقصود. فإننا نبعد كثيراً عن المنهج السليم في مواجهة نصوص الله وأحكامه. كما نبعد كذلك عن الحد المأمون. ونفتح الباب دائماً للمُمَاحَكَات . فوق ما تحتمله تعليلاتنا من خطأ جسيم. وبخاصة حين نربطها بالعلم. والعلم قلب لا يثبت على حال. وهو كل يوم في تصحيح وتعديل!

وهنا في موضوعنا الحاضر – موضوع التيمم – يبدو أن حكمة الوضوء أو الغسل ، ليست هي « مجرد » النظافة. وإلا فإن البديل من أحدهما أو من كليهما، لا يحقق هذه « الحكمة »! فلا بد إذن من حكمة « أخرى » للوضوء أو الغسل. تكون متحققة كذلك في « التيمم ». ولا نريد نحن أن نقع في الغلطة نفسها فنجزم! ولكننا نقول فقط: إنها – ربما – كانت هي الاستعداد النفسي للقاء الله، بعمل ما، يفصل بين شواغل الحياة اليومية العادية، وبين اللقاء العظيم الكريم. ومن ثم يقوم التيمم – في هذا الجانب – مكان الغسل أو مكان الوضوء.

ويبقى وراء هذا علمُ الله الكامل الشامل اللطيف؛ بدخائل النفوس ، ومنحنياتها ودروبها، التي لا يعلمها إلا اللطيف الخبير. ويبقى أن نتعلم نحن شيئاً من الأدب مع الجليل العظيم العلي الكبير»(1)

الفرع الثالث: الاهتمام بالكليات و تجنب التدقيق و المبالغة:

و ذلك لأن البحث في الجزئيات واحدةً واحدةً دون ناظم ينظمها وسلك واحد يجمعها، يؤدي إلى الخلط و الخبط بل و التناقض أحيانا. قال الإمام المقَّري:« **التدقيق** في تحقيق حكم المشروعية من ملح العلم لا من متنه عند المحققين. بخلاف استنباط علل الأحكام و ضبط أمارها. فلا ينبغي **المبالغة في التنقير عن الحكم**؛ لا سيما فيما ظاهرة التعبد، إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطر والوقوع الخطل »(2).

(1) المرجع السابق.**142/2.**

(2) المقري. **القواعد:2/406.**

و لهذا عد البحث تجربة الإمام الدهلوي، أحسن التجارب؛ كون الرجل بنى تقصيداته على أصول؛ فجعل للأوقات أصولا و للمقدرات أصولا و لكل باب أصولا. ثم خرجت تقصيداته كنتائج لتلك الأصول؛ مما أعطاها قوة و ثباتا ليس لغيرها. ممن سار أصحابها على غير كليات وقواعد.

و مما يجنب المقصد الوقوع في الخطأ و الخطل ربط المقاصد الجزئية بالمقاصد الخاصة ثم المقاصد العامة حتى يكون في مأمن من مناقضة مقصود الشارع « فهذه المراتب الثلاث لمقاصد الشريعة يخدم بعضها بعضا و يكمل بعضها بعضا. ابتدءاً من الأسفل في اتجاه الأعلى فكل مقصد جزئي لحكم شرعي يكون مؤديا للمقصد الخاص بالنوع مقويا له. و كل مقصد خاص بالنوع يكون مؤديا للمقصد الكلي مقويا له، حتى ينتهي الأمر إلى أن تلتقي المقاصد جميعا عند المقصد الأعلى الذي هو تحقيق الإنسان لخلافته في الأرض » [1]

لذا فإن توجيه الأحكام التعبدية نحو المقاصد العالية كالتوحيد بمعناه الشامل و العبادة بمعناها الكامل. و العدل بمعناه الحق و الحرية بمضمونها الصدق، و تزكية الإنسان و تكريمه، و المحافظة على الكون و ارتفاقه .هذا التوجيه سيعطي لهذه الأحكام بعدا آخر. فاعلا و مفَعِّلا في آن واحد.

الفرع الرابع: التفريق بين مراتب المقاصد في الأحكام:

و هذا ضابط مهم للغاية، و بسبب الغفلة عنه قد تعود عملية التقصيد على مرادها بالإبطال. و غالبا ما يقع مِن قبل مَن لم يكن من علماء الشرع، كالأطباء و علماء الأحياء و الفلك و غيرهم. و المقصود بمراتب المقاصد أن للأحكام مقاصد أصلية و أخرى تابعة و مقاصد أساسية و أخرى ثانوية. و عدم التمييز بينها قد يعود على التقصيد بالإبطال، خاصة إذا أسيئ تبليغه .

فالمعلوم أن المقصد الأصلي من الأحكام التعبدية هو الانقياد و الامتثال[2]؛ فيأتي عالم من العلماء ليحدثنا أن الوضوء يقي من أمراض العين و الأنف و تقرحات الرجل؛ أو أن الصلاة تفيد في تنشيط الدورة الدموية و تبعد أمراض المفاصل؛ أو أن الصوم يجدد الخلايا و يطرد السمنة و غيرها من التقصيدات المشهورة, ثم يركز عليها على أنها هي السر و الحكمة من تشريع هذه الأحكام و غيرها تبع لها.

و الحقيقة أن هذه المقاصد حاصلة بالتَّبَع؛ علمها المكلف أم لم يعلمها؛ قصدها أو لم يقصدها. و لكن المحذور أن تنقلب نية المكلف في الوضوء من طهارة الروح و الاستعداد للقاء ربه إلى محاربة الجراثيم و البكتيريا ؛و تتحول صلاته من مناجاة و خشوع إلى حركات رياضية و تمرينات

---

(1) عبد المجيد النجار. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**. دار الغرب الإسلامي . بيروت ط1. 2007م.ص:**43**.

(2) **الموافقات:2/234**.

تسخينية؛ و يتحول صيامه من تزكية للنفس إلى تنقية للبطن. بل إن المكلف إذا قصد هذه التوابع قد لا تتحقق هي أصلا.

و المحذور الأخطر هو تحول العبادات إلى عادات، و معلوم أن قصد التوابع فيه خلاف، و أن المكلف كلما قصد المقاصد الأصلية كان عمله أقرب إلى الإخلاص و القبول, و ضابط التابع ما كان مقويا أو معينا لا ملغيا. قال الشاطبي:« فالحاصل أن ما كان من التوابع مقويا و معيناً على أصل العبادة و غير قادح في الإخلاص فهو المقصود بالتبعي السائغ و مالا؛ فلا»[1] وعليه فالمهم في التقصيد هو التركيز على المقاصد الأصلية و كيفية تحققها، و أما المقاصد التابعة فينتقى منها ما كان مقويا للأصل. مع الحكمة في البلاغ .

ومما يعين على المقاربة في إدراك أصليِّ المقاصد منْ تابعِها؛ **الاهتمام بالباب الذي ورد فيه الحكم التعبدي**؛ فالصلاة مثلا؛ أصلها عمل روحي بالأساس فلا يقبل أن يكون من مقاصدها الأصلية أمور لها علاقة بالمادة كالطب وغيرها؛ لأنها حاصلة بالتبع؛ وكذلك الطهارة؛. والصيام عبادة روحية بالأصل وهي شائعة بين أهل التصوف من كل الملل؛ فالحديث عن مقاصد طبية فيها على أنها هي المقصود الأول مخالفة للأصل. والأمر نفسه يقال في الحج.

بينما تقبل الحكم الطبية فيما له علاقة وطيدة بمصلحة الإنسان الجسدية؛ كتحريم بعض الأطعمة والأشربة كالميتة والخمر وغيرهما؛ وما ورد من آداب الأكل والشرب واللباس وحفظ الصحة؛ فالحديث في هذه الأبواب عن معان روحية يأتي بالتبع لا بالأصل.

وهناك أبواب يتحدث فيها عن حكم اجتماعية ونفسية واقتصادية؛ حسب الباب؛ كأبواب العلاقات الأسرية والعلاقات بين الأفراد؛ أو أبواب المعاملات المالية أو الاقتصادية. فالحاصل أن إدراك مجال الباب يعين على توجيه نظر الباحث والمتدبر على إصابة المقصد الأصلي للحكم التعبدي؛ وهذا لا يعني إغفال الجوانب الأخرى؛ ولكن لكل درجته ومنزلته التي لا يجوز أن يحرمها ولا أن يتعداها.

الفرع الخامس: التفريق بين ما تبنى عليه الأحكام من غيره.

و ذلك أن الأحكام تبنى على العلل لا على الحكم، فلا يسوغ التفريع و القياس أو الحكم والفتوى بناء على هذه التقصيدات إلا فيما شذ و ندر. و من الأمثلة التي ذكرها الإمام ابن عاشور[2]. قول من قال بإفطار من اغتاب أخاه في نهار رمضان؛ لأن النص قد ورد بأنه كآكل لحم أخيه ميتا. فهذا و مثله لا يبنى عليه الأحكام لأن المقصود من التقصيد تعقل الحكم و بيان وجه

---

(1) المرجع السابق:**309/2**.

(2) محمد الطاهر بن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. ص: **40**.

مناسبته للحكم والمصالح؛ و موافقته للفطر و العقول. مما يورث اطمئنانا زائدا و يقينا راسخا، و عبادة متقنة محسنة، وليس المراد منه تعدية الأحكام.

والضابط الملازم لكل هذه الضوابط والمتمم لها هو الحكمة والبصيرة في بيان هذه التقصيدات، وخلاصة هذه الحكمة مراعاة مستوى المخاطبين والتدقيق في كيفية البلاغ حتى لا يخلطوا بين الأصلي و التابع، إذ غالب التقصيدات يحتاج إلى مستوى من العلم معين؛ و قدرات عقلية معينة حتى يدركها المكلفون من العامة؛ ورميها هكذا جزافا قد يؤدي إلى فتنتهم. وقد جاء في الأثر «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[1] وقوله:« ما أنت بمحدث قوما بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم».[2]

هذا ما أمكننا أن نسطره في فصل التقصيد؛ وقد كان في النفس أن نطيل البحث في بعض القضايا؛ ولكن المقام لا يسمح بأكثر من هذا؛ والإشارة تكفي في بعض المرات. والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

(1) **البخاري**؛ كتاب العلم؛ باب: من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية ألا يفهموا؛ **برقم**:**59/127.1.**

(2) رواه **مسلم** ؛باب النهي عن الحديث بكل ما سمع,عن عبد الله بن مسعود.**برقم**:**14. 9/1.**

الفصل الرابع:

التحقيـــــــق

قال أبو حامد الغزالي: -رحمه الله-:

« وكشف الغطاء عن الحقيقة؛ أولى من نقل الأقاويل المختلفة»

إحياء علوم الدين.**3/53**.

المبحث الأول: تلقي الأحكام الشرعية بين التعبد والتعقل.

المطلب الأول: منهج التلقي التعبدي للأحكام الشرعية.

الفرع الأول: الأدلة من المنقول.

الفرع الثاني: الأدلة من المعقول.

المطلب الثاني: منهج التلقي التعقلي للأحكام الشرعية.

الفرع الأول: التأصيل النظري لمنهج التلقي التعقلي .

الفرع الثاني: مثال تطبيقي لمنهج التلقي التعقلي .

المطلب الثالث: رأي البحث في مسألة تلقي الأحكام .

المبحث الأول: تلقي الأحكام الشرعية بين التعبد والتعقل.

تلقي الأحكام الشرعية يمكن أن يكون على طريقين؛ طريق التعبد؛ وطريق التعقل. أما طريق التعبد فهو استقبال الأحكام الشرعية ثم تطبيقها حرفيا دون محاولة لفهم العلل الكامنة أو المقاصد المرجاة. وأما الطريق التعقل، فهو استقبال الأحكام بالنظر إلى العلل والمقاصد والمصالح الثاوية فيها والمرجوة من ورائها.وقد ذكر الشاطبي رحمه الله في باب الأوامر هذين الطريقين في تلقي النصوص الشرعية ؛ واستدل لهما بقوة على عادته في تقرير القواعد وتحبير الفوائد؛ والبحث سيفصل القول في مشروعية كل طريق؛ ثم سيحاول تسجيل بعض الملاحظات التي يحسن التنبيه عليها.

المطلب الأول: منهج التلقي التعبدي للأحكام الشرعية.

ذكر الإمام الشاطبي هذين المسلكين في المسألة السابعة من كتاب الأوامر والنواهي؛ وأشار إليها في عدة مواضع من كتابيْه؛ قال رحمه الله:«الأوامر والنواهي ضربان: صريح وغير صريح. فأما الصريح فله نظران:

أحدهما: من حيث مجرده لا يعتبر فيه علة مصلحية. وهذا **نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل**؛ فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمر وأمر؛ ولا بين نهي ونهي. كقوله:**﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾**[البقرة:43] مع قوله:«اكْلُفُوا مِنَ العَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ»[1] وقوله:**﴿فَاسْعَوا إِلى ذِكْرِ اللهِ﴾**[الجمعة:9] مع قوله:**﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾**[الجمعة:9]؛ وقوله:«ولا تصوموا يوم النحر»[2] مثلا مع قوله:«لا تواصلوا »[3] وما أشبه ذلك مما يفهم فيه التفرقة بين الأمرين »[4] ثم استدل الشاطبي على ما ذهب إليه بالمنقول والمعقول. أما المنقول فمن فعل الصحابة عليهم الرضوان الذي أقرهم النبي ﷺ على فهمهم أوامره ونواهيه على ظاهرها.

الفرع الأول: الأدلة من المنقول:

- **الحديث الأول:**

وهذا نحو ما في الصحيح أنه عليه الصلاة و السلام خرج على أبي بن كعب- رضي الله عنه- وهو يصلي فقال ﷺ:«يا أبي؛ فالتفت إليه و لم يجبه؛ وصلى فخفف. ثم انصرف فقال رسول الله

---

(1) **البخاري**؛ كتاب الصوم؛ باب التنكيل لمن أكثر الوصال.**206/4**.رقم:**1966**. **ومسلم**؛كتاب الصيام؛ باب النهي عن الوصال في الصوم.**774.775/2**. رقم:**1103**. عن أبي هريرة والمذكور بعض ألفاظ مسلم.

(2) **البخاري**؛ كتاب الصوم؛ باب صوم يوم النحر.**240/4**.رقم:**1993**. **ومسلم**؛كتاب الصيام؛ باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى.**799/2**.**رقم:1138.**

(3) **البخاري**؛ كتاب الصوم؛ باب الوصال.**202/4**.**رقم:1961.**

(4) **الموافقات**:**293/3.**

ﷺ :«يا أُبَـــيّ؛ ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟»فقال:«يا رسول الله؛ كنت أصلي».فقال:أفلم تجد فيما أوحي إليَّ:﴿**اسْتجيبوا لله وَالرَّسُولِ إذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾؛[الأنفال:24] قال: بلى يا رسول الله؛ ولا أعود إن شاء الله»[1]. وهو في البخاري عن أبي سعيد بن المعلى وأنه صاحب القصة. فهذا منه عليه الصلاة و السلام إشارة إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثم معارض.

- **الحديث الثاني:**

وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبيﷺ يخطب فسمعه يقول:«اجلسوا» فجلس بباب المسجد؛ فرآه النبيﷺ فقال له:«تعال يا عبد الله»[2].

- **الحديث الثالث:**

وسمع عبد الله ابن رواحة رسول الله ﷺ وهو بالطريق يقول«اجلسوا»؛ فجلس بالطريق فمر به ﷺ فقال:«ما شأنك» فقال:«سمعتك تقول اجلسوا »؛ فقال له«زادك الله طاعة »[3]

- **الحديث الرابع:**

وفي البخاري قال ﷺ يوم الأحزاب:«لا يصل أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدركهم وقت العصر في الطريق فقال بعضهم:لا نصلى حتى نأتيها؛ وقال بعضهم: بل نصلى ولم يرد منا ذلك؛ فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدة من الطائفتين»[4]. وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء لمجرد قوله تعالى:﴿**وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾[الجمعة:9]

- **الحديث الخامس:**

وهو حديث لم يذكره الشاطبي؛ غير أنه يصلح للاستدلال أحسن من سابقيه؛ لصحته ووضوح دلالته على المراد. وهو ما رواه مسلم: عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَوْمَ خَيْبَرَ: «لأُعْطِيَنَّ هَذِهِ الرَّايَةَ رَجُلاً يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ ». قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ مَا أَحْبَبْتُ الإِمَارَةَ إِلاَّ يَوْمَئِذٍ – قَالَ – فَتَسَاوَرْتُ لَهَا رَجَاءَ أَنْ أُدْعَى لَهَا – قَالَ – فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِىَّ بْنَ أَبِى طَالِبٍ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهَا وَقَالَ:« امْشِ وَلاَ تَلْتَفِتْ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيْكَ ». قَالَ فَسَارَ عَلِىٌّ

(1) **البخاري**؛ كتاب التفسير؛ باب:﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول...**﴾؛ **307/8**.رقم:**4647**.

(2) **أبو داود**:؛ كتاب الصلاة؛ باب الإمام يكلم الرجل في خطبته؛ **276/1**. رقم:**1091**. وابن خزيمة في صحيحه:**141/3**. **الحاكم** ؛ المستدرك:**273/1**. **البيهقي**؛ السنن الكبرى:**205/3**.

(3) **مصنف عبد الرزاق**.**212/3**. رقم:**5367**.

(4) **البخاري**: كتاب الخوف؛باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماءً.**436/2**, رقم:**946**. وفي كتاب المغازي؛ باب مرجع النبيﷺ من الأحزاب.**407/7**.رقم:**4119**. **ومسلم**؛ كتاب الجهاد والسير؛ باب المبادرة إلى الغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين؛**1391/3**.رقم: **1770**. عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعا.

شَيْئًا ثُمَّ وَقَفَ وَلَمْ يَلْتَفِتْ فَصَرَخَ:يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ عَلَى مَاذَا أُقَاتِلُ النَّاسَ؟ قَالَ:« قَاتِلْهُمْ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ مَنَعُوا مِنْكَ دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلاَّ بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ »[1].

جاء في شرح مسلم للنووي:« هذا الالتفات يحتمل وجهين: أحدهما:أنه على ظاهره؛أي لا تلتفت بعينيك لا يمينا ولا شمالا؛ بل امض على جهة قصدك. والثاني:أن المراد الحث على الإقدام والمبادرة إلى ذلك. وحمله علي رضي الله عنه على ظاهره؛ ولم يلتفت بعينه حين احتاج. **وفي هذا حمل أمره ﷺ على ظاهره**؛وقيل يحتمل أن المراد لا تنصرف بعد لقاء عدوك حتى يفتح الله عليك»[2]

ويضاف إلى حملهم أقواله على الظاهر من غير تعقل؛ اقتداؤهم بأفعاله من غير تعمق؛ وهو:

- **الحديث السادس:**

وذلك في ما رواه البيهقي عن أبي سعيد الخدري أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَيْنَمَا هُوَ يُصَلِّى بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِهِ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ أَصْحَابُهُ خَلَعُوا نِعَالَهُمْ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ :« مَا لَكُمْ خَلَعْتُمْ نِعَالَكُمْ؟ ». قَالُوا: رَأَيْنَاكَ خَلَعْتَ فَخَلَعْنَا. قَالَ :« إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَخْبَرَنِى أَنَّ بِهِمَا قَذَرًا؛ فَقَالَ:« إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى نَعْلَيْهِ، فَإِنْ كَانَ فِيهِمَا أَذًى أَوْ قَالَ قَذَرًا فَلْيُمِطْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا»[3].

فهذه الأحاديث مجتمعة تفيد أن حمل خطاب الشارع كتابا وسنة؛ يصلح أن يجري على الظواهر؛ بدليل فعل الصحابة عليهم الرضوان أفرادا وجماعات؛ وإقرار النبي ﷺ لهم على فهمهم للنصوص على ظواهرها. هذا استقراء المنقول؛ أما المعقول فهو.

الفرع الثاني: الأدلة من المعقول:

قال الشاطبي:«وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به **عـــــاما**؛ وإن كان غيره أرجح منه. وله مجال في النظر منفسح؛ فمن وجوهه أن يقال:

لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح أولا. فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها؛ وإن اعتبرناها فلم يحصل لنا من معقولها أمر يتحصل عندنا دون اعتبار الأوامر والنواهي.

---

(1) **مسلم**؛ كتاب فضائل الصحابة؛ باب من فضائل علي رضي الله عنه.**1871/4**،**رقم**:**2405**. والنسائي في الكبرى **111/5**، **رقم**:**8406**، وابن حبان:**379/15**، **رقم**:**6934**.

(2) **شرح النووي على مسلم**:**177/15**.

(3) البيهقي؛ **السنن الكبرى**. باب طهارة الخف والنعل.**431/2**. حديث **رقم**: **4048**.

فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل. فقد علمنا أن حد الزنا مثلا لمعنى الزجر؛ بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق أو الجلد إلى الموت أو إلى عدد معلوم أو السجن أو الصوم أو بذل مال كالكفارات. وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام؛ دون الرجم أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المائة أو نقصانه عنها؛ إلى غير ذلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل. هذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حد فيه على الخصوص دون غيره؛ وإذا لم نعقل ذلك- ولا يمكن ذلك للعقول؛ دل على أن فيما حد من ذلك مصلحة لا نعلمها. وهكذا يجرى الحكم في سائر ما يعقل معناه.

أما التعبدات فهي أحرى بذلك؛ فلم يبق لنا إذا وزر دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي. وكثيرا ما يظهر لنا ببادئ الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي ويكون في نفس الأمر بخلاف ذلك؛ يبينه نص آخر يعارضه فلا بد من الرجوع إلى ذلك النص دون اعتبار ذلك المعنى؛ وأيضا فقد مر في كتاب المقاصد: أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى تعبدي وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل. فكل معنى يؤدى إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه؛ فإذاً المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كر عليه بالإهمال فلا سبيل إليه. وإلا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه؛ فآل الأمر في القول باعتبار المصالح:"أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي وهو المطلوب.

ولا يقال إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان؛ فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء جاز الوضوء به. لأنا نقول: هذا أيضا معارض بما يضاده في الطرف الآخر في تتبع المعانى مع إلغاء الصيغ؛ كما قيل في قوله ﷺ:« في أربعين شاة شاة»[1] إن المعني: قيمة شاة. لأن المقصود سد الخلة وذلك حاصل بقيمة الشاة؛ فجعل الموجود معدوما والمعدوم موجوداً. وأدى ذلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة وهو عين المخالفة. وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني؛ وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق؛ وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل؟ واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع؛ ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل. ويكفي من التنبيه على رجحان هذا النحو ما ذكر»[2].

وقد ذكر أثناء حديثه عن قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام دليلا يصلح ذكره هنا؛ قال رحمه الله:« أن السائل إذا قال للحاكم لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان فأجاب بأني نهيت عن ذلك

---

(1) **البخاري**؛ كتاب الزكاة؛ باب زكاة الغنم؛**317/4.** رقم:1454.

(2) **الموافقات**؛ **110/3.** وينظر: الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**.ص:**240.**

كان مصيبا؛ كما أنه إذا قال:" لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم" كان مصيبا أيضا. والأول جواب التعبد المحض؛ والثاني جواب الالتفات إلى المعنى. وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدا. وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد؛ فلما صح القصد مطلقا صح المقصود له مطلقا وذلك جهة التعبد»[1].

فكل هذه الأدلة من المعقول والمنقول؛ تبين بجلاء أن التعبد يصلح مسلكا لتلقي الأحكام الشرعية فهما وتنزيلا

المطلب الثاني:منهج التلقـي التعقلي للأحكام الشرعية:

هذا المسلك أصل له الشاطبي بقوة منقطعة النظير؛ وحشد له من الأدلة القطعيات القواطع؛ من المنقول المستقرأ والمعقول البين. وقد أرسى هذا الأصل نظريا ثم ذكر له مثالا تطبيقيا وهو النهي عن الوصال في الصوم؛ والبحث سيبسط القول في النظرين. أما القسم الأول فهو:

الفرع الأول: التأصيل النظري لمنهج التلقي التعقلي.

- **الدليل الأول: الاستقراء.**

قال –رحمه الله–: «والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب **الاستقراء**؛ وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات؛ والمفاسد في المنهيات. فإن المفهوم من قوله:﴿ **أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[البقرة:43] المحافظة عليها والإدامة لها ومن قوله:«اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة» الرفق بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع؛ لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة؛ أو ترك الدوام على التوجه لله؛ وكذلك قوله:﴿**فَاسْعَوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾[الجمعة:9] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التفريط فيها؛ لا الأمر بالسعي إليها فقط. وقوله:﴿**وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾[الجمعة:9]؛جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي؛ لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقا في ذلك الوقت؛ على حد النهي عن بيع الغرر أو بيع الربا أو نحوهما. وكذلك إذا قال:«لا تصوموا يوم النحر» المفهوم منه مثلا قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصا؛ ومن قوله:«لا تواصلوا» أو قوله:«لا تصوموا الدهر» الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه. ولذلك كان ﷺ يواصل ويسرد الصوم كان يصوم حتى يقال لا يفطر؛ ويفطر حتى يقال لا يصوم؛وواصل عليه الصلاة والسلام؛ وواصل السلف الصالح مع علمهم

(1) الموافقات؛**2/314.**

بالنهي؛ تحققا بأن مغزى النهي الرفق والرحمة. لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله؛ وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى.

كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحةُ؛ وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي في ذلك؛ كقوله تعالى:**﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾**[المائدة:2]**﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾**[الجمعة:10] إذ علم قطعا أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال؛ ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة. وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال وهو انقضاء الصلاة وزوال حكم الإحرام. **فهذا النظر يعضده الاستقراء أيضا وقد مر منه أمثلة** .»[1]

- **الدليل الثاني: ترك النظر التعقلي مناقض لمقصد الشارع.**

«وأيضا فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعا، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها؛ فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته. فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة؛ فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر. وذلك أن الوصال وسرد الصيام قد جاء النهي عنه؛ وقد واصل عليه الصلاة و السلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا، وفي هذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا؛ فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة وقابلوه بالعصيان صراحا وفي القول بهذا ما فيه. والآخر أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه ولو كان النهي على ظاهره لكان تناقضا وحاشى لله من ذلك؛ وإنما كان ذلك النهي للرفق بهم خاصة وإبقاء عليهم؛ فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله، أراد عليه الصلاة و السلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله؛ وهو دخول المشقة حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة و السلام هو الرفق بهم. والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء في مرضاة ربهم»[2]

- **الدليل الثالث: الأخذ بظاهر الصيغ يؤدي إلى مناقضة النصوص أنفسها.**

« وأيضا فإن النبي ﷺ نهى عن أشياء وأمر بأشياء وأطلق القول فيها إطلاقا؛ ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي. فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة؛ والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة. وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته؛ ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه. **315/2.**

الظاهر مجردا من الالتفات إلى المعاني، وقد نهى ﷺ عن بيع الغرر وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهى؛ وبيع حبل الحبلة والحصاة وغيرها؛ **وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه**؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقاثي كلها؛ بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والحوانيت المغيبة الأسس؛ والأنقاض؛ وما أشبه ذلك مما لا يحصى و لم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلا، لأن الغرر المنهيَّ عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا بين السلامة والعطب؛ فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده»(1)

- **الدليل الرابع: الأخذ بالظواهر يؤدي إلى فوضى الأحكام.**

« وأيضا فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب؛ وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص؛ وإن علم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني؛ والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي. و لم نستند فيه لمجرد الصيغة وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة؛ والنهى كذلك أيضا. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ؛ وإلا صار ضحكة وهزأة. ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد أو جبان الكلب؛ وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة؛ لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه.»(2)

ثم ذكر قصة تبين المآل المضحك لمن بالغ في أخذ الأحكام من الظاهر فـــ «قد حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر؛ فقال له ابن سريج:«أنت تلتزم الظواهر وقد قال تعالى:**﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهْ﴾**[الزلزلة:7] فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيبا:«الذرتان: ذرة وذرة » فقال ابن سريج:«فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟» فتبلد وانقطع. وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المائتين؛ وهذا وإن كان تغاليا في رد العمل بالظاهر **فالعمل بالظواهر أيضا على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع؛ كما أن إهمالها إسراف أيضا**»(3)

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه.**316/2.**

(3) المصدر نفسه.

الفرع الثاني: مثال تطبيقي لمنهج التلقي التعقلي.

وقد فسر الشاطبي –عليه رحمة الله– بهذا الأصل سبب اجتهاد السلف الأولين والعلماء العاملين في التعبد لله تبارك وتعالى ؛ على الرغم من النهي الوارد عن الوصال في الصوم والإكثار من الطاعات عموما. قال:

« فإذا ثبت هذا؛ **وعمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم موافق لقصد الشارع في ورده وصدره**؛ ولذلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة والتحري في الأخذ بالعزائم وقهروها تحت مشقات التعبد؛ فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي**﴿لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾**[يونس:14] **﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾**[الملك:2]. لكن لما كان المكلف ضعيفا في نفسه؛ ضعيفا في عزمه ضعيفا في صبره؛ عذره ربه الذي علمه كذلك وخلقه عليه، فجعل له من جهة ضعفه رفقا يستند إليه في الدخول في الأعمال؛ وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها؛ وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوشة والخواطر المشغبة؛ وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالا في رفع الحرج عند صدماته؛ وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف؛ استقبالا بذلك ثقل المداومة حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه؛ فإذا داخل العبد حب الخير وانفتح له يسر المشقة صار الثقيل عليه خفيفا؛ فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله **:﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾**[المزمل:8] **﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدونِ﴾**[الذاريات:56] فكأن المشقة ونقيضها إضافيان لا حقيقيان؛ كما تقدم في مسائل الرخص؛ فالأمر متوجه؛ وكل أحد فقيه نفسه؛ فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة عل العبد اشتركت الرخص معهما في هذا القصد؛ فكان الأمر والنهي في العزائم أن يمتثل على الجملة؛ وفي الرفق راجعا إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق فمثل الرخصة؛ وإذا اختار خلافه فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله:**﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتيلاً﴾** [المزمل:8]؛ وأشباهه.»[1]

المطلب الثالث: رأي البحث في مسألة تلقي الأحكام الشرعية.

هذه المسألة في غاية الخطورة؛ وهي بانية لمسلكين في تلقي الأحكام : الأول المسلك التعبدي؛ والآخر المسلك التعقلي. وقد استدل الشاطبي لكلا الطريقين بقوة. واختصارا للبحث سينهج البحث منهج القدامى في تقديم الدعوى ثم إثباتها بالحجج وتفنيد الرأي المخالف. وعليه؛ فالبحث يـرى أن مسلك التعبد لا يصلح أن يكون مسلكا في تلقي الأحكام إلا على المستوى الفردي التزكوي؛ أما أن

(1) الموافقات.**317/2.**

يكون منهجا في الفهم والتزيل فهو مرفوض؛ إذ للنص الشرعي سلطة على النفوس وإجراء النصوص على ظاهرها سيؤدي إلى مناقضة مقصود الشارع والوصول بالتمثل إلى حد الهزل والهزء.

وبيان ذلك أن الأدلة التي ذكرها الشاطبي مدعمة للمنهج التعبدي؛ كلها أدلة إقناعية خطابية لا تقوم أمام البحث الدقيق؛ وقد ألمح هو نفسه إلى ضعف أدلة هذا المنهج لما قال:« وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عـــــاما؛ وإن كان غيره أرجح منه»[1]؛ أما المسلك الثاني وهو المسلك التعقلي؛ فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره من الاستقراء؛ والأصول والعمل. وهي غاية ما يمكن أن يجتمع لأصل من الأصول.ولهذا كان المسلك الذي يجمع إلى الاعتماد المتوسط للظواهر النصوص ومعانيها هو الأصل المعتمد عنده. قال:« الثالث أن يقال باعتبار الأمرين جميعا على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. **وهو الذي أمَّهُ أكثر العلماء الراسخين** فعليه الاعتماد ...»[2]

أما استدلاله بتلك الأحاديث؛ فلا وجه فيه. ودليل ذلك سؤال النبيﷺ لمطبق الحكم حرفيا عن سبب فعله. :«ما شأنك»؟ لعبد الله بن مسعود. وقوله للصحابة لما تابعوه في خلع النعال:«ما لكم خلعتم نعالكم؟». إذ لو كان تمثله موافقا للمقصود الأول من الخطاب لما سأله. وإنما فهم ﷺ منهم المبالغة في الامتثال لأمره. فأقر في الحالات التي لا توهم التشريع. كما في فعله مع علي رضي الله عنه. لأن المفهوم من قوله له:«لا تلتفت» أي لا تفر ولا تتراجع وكن مقداما. فلما لم يلتفت برأسه كان هذا الفعل خادما للمعنى الأصلي من الخطاب وهو الثبات. فلم يعلق عليه؛ بينما حال الصلاة في النعال لو لم يعلله بالنجاسة لظن المكلفون بأنه لا تجوز الصلاة فيها. وقد روى البخاري ومسلم وأبو داود عن عدي بن حاتم الطائي – رضي الله عنه – : قال:لما نزلت:﴿ **حَتَى يتبيَّن لَكُمُ الخيطُ الأبيضُ منَ الخيطِ الأسودِ**﴾[البقرة:187]، عمدتُ إلى عِقالٍ أسودَ، وإلى عقالٍ أبيضَ ، فجعلْتُهما تحت وسادتِي ، وجعَلْتُ أنظُرُ من اللَّيْل ، فلا يستبينُ لي ، فغدوتُ على رسول الله ﷺ فذكرتُ ذلك له ، فقال:« إن وسادك إذن لعريض؛ إنَّما ذلكَ سوادُ الليْل وبياضُ النَّهارِ »[3].

قال المعلق الشيخ ديب البغا.«[وسادك إذا لعريض] الوساد هو المخدة وهذا الكلام كناية عن الوصف بالغباوة إذ فهم هذا الفهم وفعل هذا الفعل ومثله في الحديث الآتي (إنك لعريض القفا)

---

(1) **الموافقات؛314/2.**

(2) **المصدر نفسه.393/2.**

(3) **البخاري**. كتاب الصيام.باب:﴿**وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض.**﴾.**1640/4**.رقم:**4239**.**ومسلم**.كتاب الصوم؛باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر.**128/3**، **رقم**:**2585.**

وهو مؤخرة الرأس وعرضه عنوان الغباوة في المرء]». وهذا منه ﷺ تعليق جميل رَدَّ به الفهم الظاهري للنص.

أما حديث صلاة العصر في بني قريظة فقد قال الشيخ عبد الله دراز معلقا عليه:« عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين؛ لأن المجتهد المخطئ مأجور؛ فضلا عن كونه لا يعنف؛ فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف؛ من صحة النظر على مجرد الأمر؛ على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسولﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم؛ فلا يكونون قد استندوا إلى مجرد النهي»[1].

فظهر من كل ما سبق أن الامتثال الحرفي إنما يصلح في الحالات الفردية التي تكون دلالة على شدة حب الامتثال. شريطة ألا تكر على المقصد الأصلي بالإبطال أو أن تعمم على الناس. فهي إلى مقامات السلوك أقرب منها إلى مناهج النظر.

ولا يقال في هذا المقام إن منهج رد الأصول عن طريق هدم آحاد الأدلة؛ ثم الكر عليها جميعا بالإبطال منهج غير سديد في نقد الاستدلال كما مر في مبحث الاستدلال على التعليل المقاصدي؛ والشغب الذي أثير حول قطعيته بهذا المسلك الأعرج. لأن الشرط في التواتر الشبه المعنوي أن تكون آحاد الأدلة مشيرة إلى المعنى الكلي؛ كما في القياس مثلا؛ يشترط في كل دليل جزئي أن يحمل معنى إلحاق المثيل بالمثيل. فإذا اجتمع للمجتهد عدد كثير وكم كبير من هذه المعاني المفترقة في الأبواب والأشكال؛ والمتفقة في المعنى الواحد بنى عليه أصله. وهذا الشرط غير متحقق في أصل التلقي التعبدي. لأن الأدلة الصحيحة التي ذكرها الشاطبي لا تشير لهذا الأصل؛ وهو العمل على المقتضى الحرفي للنصوص وإقراره. بدليل استغراب النبي ﷺ للممتثل على التعبد. أما إقراره لعلي رضي الله عنه مثلا. فقد مر أنه كان مقويا للمقصد الأصلي لذا لم يعقب عليه. فيتحصل أن هذه الأدلة القليلة المحتملة لا يمكن أن تكون أساسا لأصل في الفهم بهذا الثقل.

هذا فيما يخص الأدلة النقلية. أما ما استدل به من الأدلة العقلية؛ فإنها كما مر أدلة خطابية إقناعية لا تقوم أمام النظر المدقق المحقق. فلكي يثبت أولوية الألفاظ على المعاني؛ بين أننا لا نستطيع الوقوف على المقاصد الأصلية في العادات؛ أما التعبدات فهي أولى. وهنا يمكن أن يجاب بأنه–رحمه الله– استشهد بتعبديات العاديات؛ إذ معلوم أن مقادير الحدود من التعبديات؛ التي لا مدخل للعقول فيها؛ فاستدلاله بها؛ ظاهر أنه خارج محل النزاع؛ ولهذا قال بعدها :«أما التعبدات فهي أحرى بذلك».

---

(1) الموافقات: 110/3.

وأما اعتماده على ما تقرر عنده من أن كل حكم فلا يخلو من نظر تعبدي؛ فإن التعبد المراد هنا ليس الحمل على الظاهر من اللفظ وإنما يراد به نية التقرب والاحتساب؛ التي تجب في بعض القرب وتستحب في سائر الأحكام؛ حتى تخرجها من دائرة العادات إلى أن تصيرها عبادات. أو التسليم لله في الحكم الموجودة وغير المعروفة. ولا يصلح هذا دليلا على أصل خطير كأصل التلقي. لتكون الألفاظ أصلا والمعاني فرعا على خلاف المعروف والمشهور. وقد قرر هو نفسه أن المعاني هي الأصل في كل خطاب؛ وأن الألفاظ إن هي إلا قوالب ؛وأن الألفاظ الشرعية ليست مقصودة لذاتها وإنما قصدت المعاني التي وراءها والمصالح التي وراءها [(1)]. ولا تعارض في هذا مع القاعدة التي قررها في أن أخذ النصوص على الظاهر مخالف لمقصد الشرع كما أن التوغل في المعاني مخالف أيضا؛ والمنهج الحق في التوسط. وذلك أن اتباع المعاني الذي كان يرفضه هو جعل نصوص الشارع رموزا كلها لحقائق لا يعرفها العامة كما فعلت الباطنية؛ وليس التعقل المنضبط بالقياس الشرعي أو الاستصلاح أو النظر في المآلات واعتبار العوائد والأعراف؛ وكذلك المنهج الحرفي إنما يؤخذ فيما كان على عرف العرب في التخاطب بالحقيقة ما لم يكن النص متعلقا بعرف أو ظرف أو وصف[(2)].

قال الشاطبي-رحمه الله- في بيان أن الظاهر إنما هو المفهوم من معهود كلام العرب:« فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر»[(3)]«والباطن هو الفهم عن الله مراده؛ لأن الله تعالى قال:﴿**فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَومِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً**﴾ [النساء:77]؛ والمعنى:لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب؛ ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الخطاب؛ كيف وهو منزل بلسانهم؛ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام»[(4)]

وعليه فإن الظاهر الذي يجب أن تؤخذ منه الأحكام إنما هو الاستعمال العربي؛ والباطن الذي يجب الالتفات إليه إنما هو مقصود الشرع؛ فهذان هما طرفا النظر في النصوص دون إفراط أو تفريط؛ وأن المتعبد بالألفاظ والمغرق في المعاني كلاهما خارجان عن جادة الصواب في فهم الخطاب.[(5)]

وكون الظاهر هو المفهوم من وضع الكلام العربي لا إشكال فيه؛ أما الباطن فمرده إلى التدبر «والتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد» ومن زاغ عنها تقول على الله بغير علم؛ ولهذا«فكل

---

(1) الموافقات:**82/2.**

(2) المصدر نفسه. **117/3؛109/3**.

(3) المصدر نفسه.**386/3.**

(4) المصدر نفسه. .**383/3.**

(5) عبد الحميد العلمي.**منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.المغرب. 1422هـ/2001م. ص:**419**

معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن لا مما يستفاد منه؛ ولا مما يستفاد به. ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه باطل» ولهذا يجعل شرط الأخذ بالباطن في ضابطين: « أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب؛ ويجري على المقاصد الشرعية» والثاني:«أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض»[1]

وقال في موضع آخر مبينا أن المعاني هي الأصل؛ بحكم كون العرب الذين نزل القرآن على معهود لغتهم؛ يهتمون أكثر ما يهتمون بالمعاني ولا يرون الالتزام بالألفاظ أمرا محمودا إذا اتضحت المعاني:« منها أنه لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة؛ وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه؛ وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب: مثال ذلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ **تعبدا** عند محافظتها على المعاني »[2]

وأما استدلاله الأخير؛ بأنه إذا جازت نية التعبد في الحكم على الرغم من أنه معلل؛ كان أصل التعبد فيها مقبولا؛ كما في مثال القاضي. ذكر الشاطبي جواز الاعتماد على جواب التعبدي في العادات مما يجعل تلقي التعبدي للأحكام جائزا؛ غير أن هذا يمكن أن يسلم في المنصوص ؛ ولكن التلقي التعبدي لا يصلح في المفهوم منها؛ فهل القاضي الذي أصيب بالبرد الشديد المشوش فقيل له توقف عن القضاء فقال: إنما نهيت عن القضاء غضبانا. لم يصح جوابه؛ والتلقي التعبدي إنما يصلح في المنصوص ؛ وحتى المنصوص لا يسلم التلقي التعبدي فيه دائما فإذا كان مرتبطا بعرف أو ظرف أو وصف؛ فإن تمثل الخطاب بحروفه يكون مدعاة لمناقضة المقصود؛ كمن يظن أن رباط الخيل هو أهم ما في الإعداد في الجهاد. وغيرها.

والحاصل من هذا كله؛ أن التلقي التعقلي والنظر في المعاني والعلل والحكم والمصالح هو الأساس؛ لأن أدلته أصرح دِلالةً وأصح ثبوتاً وأقوى مسلكاً وأحسن مآلاً. وأما التلقي التعبدي فينحصر في حالات فردية هي أقرب إلى الأحوال الصوفية السلوكية-في الحالات التي يكون فيها الامتثال الحرفي يصب في المقصد الأصلي من المعنى المعقول في الحكم - ولا يصلح البتة أن يكون منهجا قائما في الفهم والتلقي والتريل. إلا أن يتخذ كمنهج احتياطي اضطراري عند العجز عن تعقل الأحكام؛ فيكون توقفا لا توقيفا. والله تعالى أعلى وأحكم وأعلم.

---

(1) الموافقات.**391/3.**

(2) المصدر نفسه.**82/2.**

المبحث الثاني: الحكم التعبدي وإشكالية المعقولية

❖ **المطلب الأول: نقد مسلمتيْ: واحدية المعقولية وثنائية العقل والنقل**

الفرع الأول: نقد مسلمة واحدية المعقولية.

الفرع الثاني: نقد ثنائية العقل والنقل.

أولا: في أن المشكلة مستوردة وهمية .

ثانيا: في أن المشكلة متناقضة موهمة .

❖ **المطلب الثاني: معقولية العمق ومعقولية السطح.**

الفرع الأول: معنى معقولية العمق ومعقولية السطح.

الفرع الثاني: ابتناء أحكام الشريعة على معقولية العمق .

المبحث الثاني: الحكم التعبدي وإشكالية المعقولية.

إن تسمية الحكم التعبدي بالحكم:"غير معقول المعنى" قد أثار إشكالية معقولية هذه الشريعة؛ وكل الذين يحاولون رميها بمناقضة العقل وعدم الصلاحية؛ إنما يستندون أول ما يستندون على وجود الأحكام التعبدية فيها؛ والملفت للانتباه أن هذا المستند قديم جديد؛ داخلي خارجي؛ فالذين أنكروا العلل والمصالح والقياس في القديم استندوا على دليل التعبد؛ وأن الله قد فرق بين المتماثلات؛ وجمع بين المختلفات؛ وأثبت الكثير مما لا يعقل في هذه الشريعة؛ مما يعني أن إلحاق المتشابهات في الحكم نفسه مسلك مخالف لسنن الشرع. وقد قام ابن القيم برد كل هذه الشبه الكثيرة على نفاة القياس بأن أثبت معقولية هذه الحالات التعبدية في كتابه«إعلام الموقعين عن رب العالمين» أما المحدَثون؛ فدعاواهم أشدُّ وسهامهم أحدُّ.

وليس الهدف من البحث رد الشبهات بإثبات أن الشريعة موافقة للمعقول؛ أو متساوقة مع العقول. لأن هذا المسلك في مواجهة التحديات ليس بالحل الحقيقي للمدافعة على صحة الأفكار. وقد صرح بهذا أحد أعمدة القائمين على ثغر حماية البناء الفكري للإسلام وهو محمد قطب في مقدمة كتابه «شبهات حول الإسلام» حيث يقول –معترفا- في مقدمته للطبعة الحادية والعشرين:

« لقد هممت أكثر من مرة أن ألغي هذا الكتاب من قائمة كتبي ولا أعيد طبعه(...) و لم يكن ذلك لأنني غيرت موقفي من المعلومات الواردة فيه؛ ولكن لأنني غيرت موقفي من "منهج" الكتاب ذاته.(...) فإن تجربتي في حقل الكتابة الإسلامية والدعوة الإسلامية خلال تلك الفترة من الزمان؛ قد دلتني على أن الرد على الشبهات ليس هو المنهج الصحيح في الدعوة ولا في الكتابة عن الإسلام.(...) إنما الرد الحقيقي على خصوم الإسلام هو إخراج نماذج من المسلمين تربت على حقيقة الإسلام؛ فأصبحت نموذجا تطبيقيا واقعيا لهذه الحقيقة؛ يراه الناس فيحبونه؛ ويسعون إلى الإكثار منه وتوسيع رقعته في واقع الحياة. هذا هو الذي ينفع الناس فيمكث الأرض وهذا هو مجال الدعوة الحقيقية للإسلام»[1].

وهو أيضا موقف الأستاذ مالك بن نبي-رحمه الله- من منهج الردود على شبه المستشرقين[2]؛ حيث اعتبر المادحين مخدرين والقادحين مهيجين؛ بحيث نقنع في الأول بعمل أسلافنا؛ وندافع في الثاني على إنسان ما بعد الموحدين؛ والمادح والقادح كلاهما يلهيان عن القضية الأساس وهي بناء نموذج عملي للفكرة التي تدعو إليها. لأن أكبر دليل في هذا الزمن على صحة فكرة إنما هو

(1) محمد قطب؛ **شبهات حول الإسلام**؛ دار الشروق؛ ط 21. 1413هـ/1992م.ص:**7-9**.

(2) مالك بن نبي؛ **القضايا الكبرى**؛ دار الفكر؛ دمشق.ط .ص1: 1991.ص: **165** وما بعدها.

تفعيلها؛ وهو معنى الشهادة؛ وعكسه الفتنة؛ ولا ينكر ما للدفاع النظري على الأفكار من دور هام في ترسيخ الأفكار في نفوس معتنقيها؛ غير أن هذا العمل وحده ليس بالكافي ولا الفعال. ويمكن أن ينظر إلى أبحاث الإعجاز العلمي؛ التي أدت دورها في زمن سابق في تثبيت الإيمان. وحتى تبقى في محورها الأساس وهو ترسيخ المعتقد لا أن تتحول إلى ملهاة تدل على العجز لا على الإعجاز.

والمبحث يريد أن يوسع آفاق النظر ويبحث في موضوع المعقولية من زاوية مخالفة. أي سينظر إلى موضوع مألوف بطريقة غير مألوفة. لينقله من الدفاع إلى الهجوم؛ إذ الطرح الذي يقابل أحكام الشريعة بحجة أنها غير معقولة يتضمن محتواه مسلمة في غاية الخطورة وهي :أن الميزان الذي توزن به معقولية الأفكار والأعمال ميزان واحد دقيق وعالمي؛ مثله مثل مقاييس الطول والوزن والسعة. وهي دعوى عريضة تحتاج إلى استدلال عريض. ومسلمة ثانية مفادها أن المقابلة بين العقل والنقل مقابلة أزلية وحقيقة؛ مثلها مثل المقابلة بين الذكر والأنثى والأسود والأبيض واليمين والشمال. وهو ما لا يسلم أيضا. ثم يحاول البحث بعد ذلك طرح نظرية مخالفة في المعقولية تقوم على ثنائية:[معقولية العمق؛ ومعقولية السطح]؛ وهي مقاربة زيادة على استصحابها لمسلمة تعدد أنواع المعقولية؛ وتجاوزها لثنائية العقل والنقل؛ ذات قدرة تفسيرية كبيرة يمكن أن تساهم في تقليل الهوة في الصراع بين العقل والنقل؛ وجدليات النص والواقع؛ والخطاب والمصلحة.

المطلب الأول: نقد مسلمتـيْ: واحـدية المعقولية وثنائيـة العقل والنقل:

• الفرع الأول: نقد مسلمة واحـــدية المعقولية.

قول القائل إن حكما أو أمرا أو قضية أنه غير معقول؛ يستبطن وجود معيار موحد للحكم على الأشياء بالمعقولية وعدمها؛ وهو أمر يحتاج إلى استدلال عريض كما أسلفنا. وذلك لأن البحث في أمور العقل والمعقولية من القضايا الطيفية لا القضايا الحدية[1]؛ فالخلاف في حقيقة العقل أولا ما هو؛ وهل هو جوهر عضو؛ أم عرض فقط. أم أنه عملية يقوم بها الدماغ أو القلب. ثم الخلاف في مراتب العقل وغيرها. مما يجعل الحكم بعدم معقولية شيء أمرا صعبا للغاية.

وقد كثر استعمال مصطلح العقل في تراثنا الإسلامي؛ وطال الجدل في حقيقته ومترلته ووظيفته؛ وقد عبر الغزالي عن هذا الخلط الواقع في فصل خصصه لبيان حقيقة العقل في إحيائه:« فإن

(1) القضية الحدية هي القضية التي يمكن للباحث أن يضع يده على المفصل فيها؛ بحيث يمكنه أن يقول هنا يبدأ الأبيض وهنا ينتهي الأسود؛ أما القضايا الطيفية فهي القضايا التي لا يمكن للباحثين فيها الوقوف على أرضية صلبة مثل ألوان الطيف المتداخلة التي لا يمكن أن نقول فيها إن الأصفر ينتهي هنا والأزرق يبدأ هنا. والعلوم التقنية من النوع الأول؛ والعلوم الإنسانية من النوع الثاني. ومسألتنا من هذا المجال.

قلت: فما بال أقوام يذمّون العقل والمعقول؟ فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات؛ وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذا كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم... فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يُتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؟ وإن ذُم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع، فبما علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً ولا يلتفت إلى من يقول: أنه يُدرَكُ بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل. فإنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور. وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ؛ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ»(1). وعبر الجويني عن صعوبة حد العقل وتعريفه فقال:«فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهيِّن »(2).

وأفضل من تناول الحديث في حقيقة العقل ومراتبه الإمام الغزالي؛ فقد أوضح أن العقل يطلق على معان أربعة هي:

1. **المعنى الأول**: الغريزة التي في الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان؛ فبها يعلم، وبها يعقل، وبها يميز، وبها يقصد المنافع دون المضار.
2. **المعنى الثاني**:: العلوم الضرورية (البدهية أو الفطرية)؛ التي تظهر لدى الإنسان حين بلوغه سن التمييز، فيدرك جواز الجائزات العقلية، واستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات. فالإنسان السوي عندما يبدأ التمييز، يدرك أن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد أقل من الاثنين، وأن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين في آن واحد، وأن كل حدث لا بد له من محدث.
3. **المعنى الثالث**: مجموعة الخبرات والمعلومات التي يستفيدها الإنسان من التجارب، وملاحظة السنن والنواميس، ولذلك يقال للإنسان كثير التجارب :إنه عاقل، وقليل الخبرات: إنه غمر أو جاهل.
4. **المعنى الرابع**: ملكة الانضباط والسيطرة على النفس نتيجة العلم بعواقب الأمور وحقائق الأشياء، ونتائج الأعمال أو الأقوال، فيقال للقادر على السيطرة على نفسه وكبح جماح الضار من نوازعه وشهواته، المتحكم بدواعي إقدامه وإحجامه: إنه إنسان عاقل.

(1) الغزالي؛ **إحياء علوم الدين؛ 89/1.**

(2) الجويني؛ **البرهان. 112/1.**

ففي الأول والثاني يظهر جانب الفطرة والموهبة وأصل الخلقة، وفي القسمين الثالث والرابع يظهر جانب الكسب. فإذا تبين هذا؛ ظهر أن العاقل بالمفهوم الأول يقابله الحيوان؛ و يقابله بالمعنى الثاني المجنون؛ وبالمعنى الثالث الغمر الذي لا تجربة له. ويقابله السفيه بالمعنى الأخير.

يبدوا جليا أن الناس مشتركون في المعنيين الأول والثاني؛ والمعنى الأول فيهم غريزة تميزهم عن المتحركات من البهائم. فبقي المعنى الثاني؛ وهي الأساسيات العقلية الفطرية. ثم هم متفاوتون بالمعنى الثالث والرابع. ويجدر التنبيه إلى أن العقل في المجال التداولي الإسلامي يحمل مدلولا أخلاقيا؛ أي أن وظيفته نفسية أخلاقية بالمعنى الأول؛ بحيث يسمى العاقل عاقلا إذا كان متخلقا مؤدبا؛ بينما يحمل في المجال التداولي الغربي معنى نظريا؛ وهو الفارق بين حضارة الخلق والعمل وحضارة القول والنظر.

والمعنى؛ أن الأمر يعد غير معقول باتفاق أهل الأرض إذا خالف المسلمات المركوزة في الفطرة؛ أي مبادئ العقل الأولى كأن يكون الجزء أكبر من الكل والشيء ذاته في مكانين؛ أما ما كان داخلا تحت الإمكان العقلي فإنه خاضع للتجربة وسعة النظر؛ ومثاله: الهاتف وكلام من في مشرق الأرض من هو في مغربها؛ لو عرض هذا الكلام على أهل القرن الثامن عشر لعد غير معقول في حين هو الآن معقول جدا؛ إذ الوقوع دليل الإمكان وزيادة . وواضح من المثال أن كلام المتباعدين ليس مستحيلا عقلا؛ بل هو ممكن؛ والممكن عقلا يمكن أن يتحقق واقعا فيصير معقولا. وبهذا يتبين أن الناس يشتركون في مبادئ العقل الأولى؛ ولكنهم يختلفون في درجات العقل الأخرى؛ بحيث تكون دائرة المعقول عند العالم أكثر منها عند الجاهل؛ وعند الكبير أكثر منها عند الصغير؛ بل إن الإنسان نفسه تختلف عنده درجات المعقولية فيتعقل في مرحلة ما كان يرفض في أخرى.

وبعد هذا التقرير؛ يظهر أن الأحكام الشرعية كلها–والأحكام التعبدية ضمنها– داخلة تحت الممكن عقلا؛ ولا يوجد منها حكم واحد يناقض بدائه العقول؛ وعدم معقولية بعضها معناه أنه غير مفهوم لا أنه مناقض للعقل. والسبب في ذلك أن المعقولية ليست درجة واحدة بل هي درجات؛ والوهم الذي يروجه من يرمي الشريعة باللامعقولية؛ إنما هو اعتبار المعقولية أحادية البعد؛ وهو ما نفيناه آنفا.

- **الفرع الثاني: نقد ثنائية العقل و النقل.**

لعل طول بعض القضايا وكثرة استعمالها يوهم أن أساسها صحيح؛ ومن ذلك قضية التقابل بين العقل والنقل؛ فإنها من الكثرة والشيوع بحيث تتردد على كل لسان؛ وتسطر من كل بنان؛ وممن ألمح إلى خطأ المقابلة بينها الدكتور والفيلسوف المغربي «طه عبد الرحمن» حيث بين أن مسلمة التفريق بين العقل والنقل[الشرع]باطلة من أساسها؛ وأنها إشكالية وهمية مستوردة من جهة؛ أي أنها

لم تكن تحديا داخليا ومشكلة إسلامية بالأساس؛ وإنما هي مشكلة وقعت في حضارات أخرى ثم اتسوردت من جملة ما استورد. ومن جهة أخرى هي مشكلة موهمة لما تحمله من التناقض الداخلي.

قال الدكتور طه عبد الرحمن؛ في سؤال الأخلاق:« لقد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكريهم؛ على السواء بالفرق بين العقل و الشرع كما لو كان بديهة من البدائه أو ضرورة من الضرورات ؛ وكثيرا ما كان يأتي منصوصا عليه في أقوالهم حتى اشتهرت بينهم صيغ تعبيرية خاصة نحو:«يجوز عقلا وشرعا»أو«لا يجوز في العقل ولا في الشرع»أو«يوجبه العقل والشرع». ولما أقروا ابتداء الفرق بينهما من غير تردد؛ لم يسعهم إلا أن يمضوا إلى تقليب نظرهم في وجوه الجمع الممكنة بينهما. فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع وبعضهم جعل الشرع تابعا للعقل؛ وبعضهم جعل العقل مكملا للشرع؛ وبعضهم جعل الشرع مكملا للعقل. وإلا فمنهم من آثر الإبقاء على هذا الفرق وجعل لكل واحد من طرفيه طريقه الخاص؛ بحيث لا يلتقيان أبدا. وعلى الرغم من رسوخ هذه التفرقة في خطاب جمهور المسلمين؛ فإنه من الممكن أن نورد عليها الاعتراضين الأساسين الآتيين»[1]

- **أولا: في أن المشكلة مستوردة وهمية.**

«أولهما: الراجح أن هذه التفرقة لم تحدث في هذا الخطاب أو على الأقل لم تتقرر فيه إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس؛ أي قبل أن يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي افتتحه دار الحكمة أيام المأمون؛ ولا ريب أن الفلاسفة الذين جاءوا من بعد هذا العهد قد ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذه التفرقة في العقول عن طريق طرحهم لإشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية. وذلك لسببين جوهريين:

أحدهما: أنهم كانوا يعدون مجموع ما نقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح. في حين يعدون مجموع ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج هذا العقل.

والسبب الآخر: أنهم تعرفوا بوجه ما على التفرقة التي أقامها فلاسفة اليونان ولا سيما أفلاطون بين اللوغوس:أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف والذي يكون موجها للخاصة. وبين الميتوس: أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر؛ والذي يكون موجها للعامة. ومن المحتمل جدا أن يكونوا قد رجعوا غلى هذه التفرقة اليونانية وتوسلوا بها في تحديد العلاقة بين

(1) طه عبد الرحمن؛: **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء المغرب.ط3. 2006 م.ص:**150**.

العقل والشرع؛ وعلامة ذلك ما ذهبوا إليه من أن ما تضمنته نصوص الشرع إنما هو مثالات وتشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مضامين هذه النصوص فيصير الشرع نازلا عندهم مترلة الميتوس»[1].

وقد اكتفيت بنقل قوله كما هو؛ لأن حديثه مسبوك منظم- وهو المتخصص في المنطق-. ولأنه يفي بشرح الفكرة شرحا وافيا؛ يستغني عن أي تعليق.

- **ثانيا:في أن المشكلة متناقضة موهمة.**

والاعتراض الثاني: أن الذي يفرق بين العقل و الشرع يقع في مغالطة الإيهام. ذلك أنه لا يبين الوجه الذي تحصل به المقابلة بين العقل و الشرع؛ وإذا نحن عمدنا إلى تبيين هذا الوجه؛ ظهر بطلان هذه التفرقة؛ فلنستخرج هذه الوجوه ولنوضح كيف أنها تفضي إلى الباطل.

1:المقابلة بـــ:المصدر:

فإنه يجوز أن يكون أحد هذه الوجوه المفرقة بين العقل و الشرع هو:"المصدر"؛ بمعنى أن العقل هو الإنسان؛ بينما مصدر الشرع هو الإله.وهذا فاسد ؛ وبيان فساده أن العقل الإنساني صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه ؛فهو الموجد لهما معا بدون منازع. فإن قيل بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله بمحض إرادته. بينما الشرع يتلقاه من خارجه وبإرادة غيره. قلنا:بأن هذا غير مسلم؛ فلم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج.؟

2:المقابلة بـــ:المضمون:

كما يجوز أن يكون الوجه الذي يفرق بين العقل والشرع هو:"المضمون"؛ بمعنى أن مضمون العقل مضمون إنساني خالص. بينما مضمون الشرع مضمون إلهي خالص. وهذا أيضا باطل. وبيان بطلانه أن الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي؛ فهو المكلف بهما معا بدون معارض. فإذا قيل بأن الحقائق التي يتضمنها لنص الشرعي لا يمكن أن يتوصل إليها العقل من عنده؛ قلنا بأن هذا أيضا غير مسلم. فلم لا يجوز أن نتصور عقل البشرية جمعاء متقلبا في أطوار بعضها أكمل من بعض؛ من غير نهاية؛ بحيث يدرك هذاا العقل في كل طور مزيدا من الحقائق حتى إذا بلغ أعلى الدرجات من الكمال أمكنه إذ ذاك إدراك مما يبدو لنا الآن أنه لا يطيق إدراكه.

و لم لا يجوز أيضا أن تتفاوت عقول الناس فينا بينها؛ فيدرك هذا بعقله من الحقائق الشرعية ما لا يستطيع ذاك أن يدركه؛ أو يدرك منها غير ما يدرك. بل لم لا يجوز أن يتقلب عقل الفرد

(1) المرجع السابق؛ص:151.

الواحد في أحوال متفاوتة تجعله يدرك ما كان يحكم في السابق أنه غير مدرك لهز أو قل باختصار لم لا يجوز أن يصير مدرَك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية. ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك؟.

3: المقابلة بـــ:الكيفية:

وأخيرا؛ يجوز أن يكون الوجه الذي يفرق بين العقل والشرع هو:"الكيفية": أي كيفية القول والبيان؛ بمعنى: أن كيفية العقل كيفية إنسانية خالصة. بينما كيفية الشرع كيفية إلهية خالصة. وهذا كذلك باطل؛ وتوضيح بطلانه أن الإنسان يستعمل الكيفية الشرعية استعماله للكيفية العقلية؛ فهو المخاطب بهما معا بدون منافس. فإذا قيل بأن وسائل التعبير والتبيين التي يستخدمها النص الشرعي لا يمكن أن يتوسل بها العقل من عنده. قلنا بأن هذا كذلك غير مسلم. فلم لا تجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية دخلت عليه الصناعة العلمية. وتكون وسائل الشرع وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية.؟»

ثم يقول ملخصا كل الأوجه والاحتمالات السابقة: «والخلاصة:**وعلى هذا يتضح أن وجوه التفريق المفترضة الثلاثة: المصدر؛ المضمون؛ والكيفية؛ لا تفيد في إقامة توازن واضح بين العقل والشرع بحيث لا تعارض ولا ابتداع في أن نقول: بأن العقل الإنساني إلهي والشرع الإلهي إنساني. ولا في أن نقول : العقل شرع داخي والشرع عقل خارجي. ولا في أن نقول: العقل شرع صناعي والشرع عقل طبيعي.**»(1)

وعن هذا التطابق التام بين الوحي الداخلي؛ الذي يسمى"عقلا" وبين العقل الخارجي الذي يسمى"وحيا" قال الغزالي:«إن أهل السنة قد تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول؛ وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر؛ ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر؛ وأن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع؛ ما أتوا به إلا من خبث الضمائر؛ فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط؛ وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط (...) فمثال العقلِ البصرُ السليم عن الآفات والأدواء؛ ومثال القرآن: الشمسُ المنتشرة الضياء؛ فأَخْلِقْ بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان؛ فالعقل مع الشرع نور على نور»(2).

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق.ص:152.**

(2) أبو حامد الغزالي؛ **الاقتصاد في الاعتقاد.** مكتبة الصبيح القاهرة. د ط. دت. **ص:2-3.**

المطلب الثاني: معقولية العمق ومعقولية السطح.

العقل الإنساني سهل الخديعة؛ ويمكن للمتمرس بأصول الاستدلال أن يثبت لأصحاب العقول البسيطة والمتوسطة-وهم غالبية البشر- صحة أي رأي مهما كان غلطه. والدليل على ذلك موجود مشاهد؛ وهذه الأفكار الموضوعة والأديان المحرفة أو المصنوعة تلقى الأتباع بالملايين؛ مما يدل على سهولة مخادعة العقل البشري؛ وقد كتب الدكتور«شيلر»؛ كتابا سماه:«المتلاعبون بالعقول»[1]؛ بين فيه كيف تلعب الرأسمالية بشركاتها وترسانتها الإشهارية دور المتلاعب بإرادات الناس؛ بحيث يجبرون في صورة الاختيار. وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن معقولية فكرة ما في الجانب النظري منها تتطلب قدرا عاليا من التمرس بمناهج الاستدلال؛ ومعرفة صحيحها من سقيمها. لنصل في الأخير إلى نوع من العقلانية العائمة والنسبية المطلقة.

لكن الكون الذي بناه الله تعالى على الحق؛ يأبى إلا أن تفضح فيه كل فكرة زائفة؛ ويظهر فيها الحق مهما كان ضعيفا. ومن ذلك معقولية الأفكار والمبادئ. وقد أراد الكثيرون رمي أحكام الشريعة بعدم المعقولية لعدم فهمهم لجزئياتها وتحديداتها؛ وما أتوا إلا من عدم تفريقهم بين نوعي المعقولية. وهما: معقولية العمق و معقولية السطح.

وهذا التقسيم في حقيقته للفيلسوف طه عبد الرحمن؛ وقد أخذ البحث الفكرة جنينية وأراد تطويرها. ففي سياق تفنيده لمسلمة أن الأصل في الدين حفظ ظواهر الشعائر قال:« فواضح أن الغرض من الشعيرة ليس هو الشعيرة؛ وإلا اندفع القائمون بها في الجمود عليها بدون موجب معقول؛ جالبين لأنفسهم فما تضر بدينهم أكثر مما تضر بهم. كأن يرموا بالتعصب و بالتطرف؛ وإلا فبالتخرف يرمون؛ مادام ظاهر الشعائر يظل عندهم وعند خصومهم في حكم ما هو غير معقول؛ وإنما الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضلها. وهذه الآثار التي منها الجلي ومنها الخفي هي التي ينبغي من جهتها أن نطلب معقولية هذه الشعائر؛ **بحيث تكزن الشعائر معقولة لا بظواهرها؛ وإنما بآثارها**. وتوضيح ذلك أن هذه الآثار يمكن رصدها وفحصها وتبين فوائدها وتوقع عواقبها؛ وليس مقتضى المعقولية إلا هذه القابلية للمشاهدة والمقارنة والتحليل والاستنتاج؛ وهي حاصلة هنا حصولها فيما ما هو معقول بذاته؛ لا بنتيجته».ثـــم قال:« وقد غابت عن الأذهان هذه اللطيفة: وهي أن المعقولية على ضربين اثنين:" معقولية الشيئ بذاته"و"معقولية الشيئ بغيره"؛ والمعقولية الأولى ضيقة وسطحية وجزئية أو قل بالأحرى تجزيئية. في حين أن المعقولية الثانية واسعة وعميقة وكلية أو قل بالأحرى تكاملية. والحال

(1) الكتاب خرج مترجما في سلسلة. «عالم المعرفة».

أن الأصل هو المعقولية التكاملية-أو قل معقولية العمق-. لأن الجزء ولو بدا معقولا في ذاته؛ فقد يصير غير معقول باعتبار الكل. ولا فصل في أمر معقوليته إلا بحسب هذا الكل. بحيث لا يعتد بمعقوليته في ذاته أو قل على الأقل لا يؤخذ بها إلا مؤقتا؛- ثم قال-:« ولولا مخافة الاستطراد لمضينا نوضح كيف أن المعقولية التي تتحدد بها أفعال الإنسان لا بد أن تكون معقولية تكاملية؛ في حين أن المعقولية التجزيئية أو قل معقولية السطح- لا يمكن أن تنفع إلا في تحديد المراتب الدنيا من أفعال الموجودات. وإلا فلا نفع لها إلا في نطاق الجماد»(1)

والخلاصة في طرح الدكتور؛ أن المآل هو ضابط المعقولية: فالشيء إذا كانت عواقبه وخيمة فاسدة مفسدة؛ فهو غير معقول وإن بدا في بادئ الأمر معقولا. وبالمقابل؛ يكون الأمر معقولا إذا كانت مآلاته محمودة صالحة مصلحة؛ حتى وإن بدا في بادئ الأمر غير معقول.

وقد اعتمد القرآن الكريم في تعليلاته للأحكام على هذا النوع من المعقولية؛ أي أنه يبين مآلات الفعل المرغوب فيه؛ وعواقب الفعل المرغوب عنه. ومن ذلك قوله تعالى:﴿ **وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلا**﴾؛ [النساء: 22]؛ وكذا تعليله لتحريم الزنا الذي يبدو لهم معقولا:﴿**وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلا** ﴾؛[الإسراء:32]. أي هو فعلة قذرة في ذاته؛ والقبح من خصائصه الفطرية. ومن لم يقتنع فإن المآلات الوخيمة ستثبت له ذلك. ومن ذلك أيضا الربا والزكاة؛ فالربا زيادة في ظاهره؛ أي هو معقول معقولية سطح؛ غير أنه نقصان في الحقيقة. أما الزكاة فهي نقصان في الظاهر؛ ولكنها زيادة في الحقيقة؛ أي هي معقولة معقولية عمق؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا آَتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ؛ وَمَا آَتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ** ﴾؛[الروم:39].

وقد اعتمد القرآن الكريم على النوع من المعقولية الحقيقية؛ أي معقولية المآلات حتى في إثباته لأمر العقائد؛ ومن ذلك أمره الناس بالسير في الأرض سير حركة حقيقية؛ أو سير دراسة في كتب التاريخ أو أخبار الأمم. ثم النظر في مآلات من آمن وعواقب من كفر. فإذا كان الفلاح والفوز عاقبة المؤمنين دائما؛ والخسار والبوار عاقبة المكذبين دائما؛ فمن غير المعقول-إن لم تفهم حجج الحق- أن تتبع سبيلا مآله الخسار؛ وتترك طريقا مآلها الفلاح؛ قال تعالى:﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾[الأنعام:11]؛ بل لقد عرض القرآن الكريم بجنون من يختار خسارة الدنيا وخسارة الآخرة؛ وهو يرى فلاح المتقين في الدنيا مع ما لهم من سابغ الكرامة وعظيم

(1) طه عبد الرحمن؛ **سؤال الأخلاق.ص:52.53**.

الجزاء في الآخرة. وذلك في آخر سورة يوسف التي ظهر فيها مآل من اتقى الفواحش. قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآَخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** [يوسف:109].

وعليه فالعبادات الشعائرية؛ والمقدرات من الحدود والكفارات والأنصبة؛ كلها جاءت معللة تعليلا وفق معقولية العمق؛ أي معقولية المآل. وقد ورد الشرع بها. فالصلاة **﴿ تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** [العنكبوت:45]، والزكاة **﴿تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾**[التوبة: 103] و الصوم **﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**[البقرة:183] والحج: **﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ و ليذكُرُوا اسمَ اللهِ..﴾** [الحج:28]. فهذه الغايات والمآلات المحمودة هي التي من جهتها تطلب المعقولية؛ لا من التحديدات الجزئية الدقيقة.

والحضارة الغربية التي جعلت العقلانية شعارا ودثارا؛ ومنطلقا وغاية. ما كانت عقلانيتها إلا عقلانية سطحية؛ أنتجت الحروب العالمية؛ واستتراف ثروات الكون إلى الحد الذي يهدد البشرية بالفناء كما في ثقب الأوزون والاحتباس الحراري؛ أما على المستوى الاقتصادي فالأزمات العالمية تعصف به يمينا وشمالا. وعلى المستوى الأخلاقي قلق عام وضجر وانقلاب في الفطر وشذوذ على كل المستويات؛ أي أنها حضارة علم مبتدؤها و لم يظهر خبرها. وإذا كانت كل هذه المآلات جنونية فأين العقل؟.

وتفصيلا لهذا الملحظ؛ يقترح البحث أن تؤسس معقولية العمق على أصول المطلوبات؛ في حين تؤسس معقولية السطح على أصول المنهيات. وقد جاءت آية في كتاب الله تعالى تجمع كل هذا؛ وهي قوله تعالى في سورة النحل:**﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [النحل/90]؛ حتى قال ابن مسعود:«هذه أجمع آية في القرآن لخير يمتثل، ولشر يجتنب»[1]. فأصول الأوامر: العدل والإحسان. وأصول المنهيات: الفحشاء والمنكر. أما إيتاء ذي القربى في المطلوبات؛ والبغي في المنهيات؛ فهما نموذجان لأهم ما يطلب فيه العدل والإحسان؛ وأقبح ما يسمى منكرا وفاحشة. والمقام لا يسمح بأكثر من هذا؛ ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق؛ ومن السوار ما جمل المعصم. والله أعلم

(1) القرطبي؛ **الجامع لأحكام القرآن.165/10.**

المبحث الثالث: الحكم التعبدي: دواعي الثبات وموارد الاجتهاد.

- ❖ **المطلب الأول: دواعي ثبات الأحكام التعبدية.**

الفرع الأول: ثابت الغيب..

الفرع الثاني: ثابت الفطرة.

الفرع الثالث: ثابت الحساسية.

- ❖ **المطلب الثاني: موارد الاجتهاد في الأحكام التعبدية.**

الفرع الأول: أقوال العلماء في الاجتهاد في التعبديات.

الفرع الثاني: التحقيق في المسألة .

المبحث الثالث: الحكم التعبدي: دواعي الثبات وموارد الاجتهاد.

المقصود من هذا المبحث الحديث عن ثنائية الثبات والتغير في الأحكام التعبدية. أما من ناحية الثبات؛ فقد سبق أن التعليل بـــ«العرف» والتعليل بـــ«الظرف» لا يمنعه كون النص«قطعيا قاطعا»[1]. إذ مجرد ارتباطه بظرف معين أو عرف متعين يجعله قابلا للتغير؛ وبما أن جميع أعراف بيئة التنزيل وظروفها قد تغيرت تقريبا؛ فإن الأحكام التي بنيت عليها يجب أن تتغير. مهما كانت درجة صحتها أو قوة دلالتها. مما يعني أن من يستند على قطعية ثبوت الأحكام التعبدية لإثبات ثباتها مستند إلى غير أصل قوي؛ وعليه بيان الداعي الحقيقي الذي يحول دون تأثر الحكم التعبدي بعوادي الأعراف والظروف. وأما من جهة التغير؛ فإن المعروف المشهور أن الأحكام التعبدية ليست محالا للاجتهاد« بحيث يرفع عنه النظر الاجتهادي جملة»[2]. لكن الوارد عن الصحابة الكرام والأئمة الأعلام الاجتهاد في جملة حسنة من المسائل التعبدية. كجمع المصحف وجمع الناس على التراويح؛ والزيادة في حد الخمر من أربعين إلى ثمانين؛ ومسائل الميراث من عول ورد وتوريث ذوي الأرحام. فما وجه الجمع بين هذا الواقع منهم وبين المقرر في الأصول من أن الاجتهاد لا يلحق التعبديات؟.

المطلب الأول: دواعي ثبات الأحكام التعبدية.

تحدثت الدكتورة رقية العلواني في بحثها عن«العرف وأثره في فهم النصوص:قضايا المرأة أنموذجا»[3] عن أثر أعراف المجتهدين في فهمهم لنصوص الشارع ؛ وقد أثبتت أن عرف المجتهد يصبح نظارة ونموذجا ينظر من خلاله إلى النصوص لتتكون فهومه على منوال مفاهيمه؛ وقد أثبتت ذلك من خلال قضايا المرأة كنموذج تطبيقي للرسالة. ولكنها لما وصلت إلى المعاصرين الذين رأوا في مجتمعهم العالمي؛كيف أن المرأة لم تترك شاردة ولا واردة من ميادين الحياة إلا ودخلتها-وهي قضايا علم مبتدأها ولم يظهر خبرها بعد-ربطوا الأحكام المتعلقة بالمرأة من شهادة وولاية وقوامة ووراثة بأعراف العرب زمن التنزيل؛ ومع إقرارهم بالطفرة التي أحدثها الإسلام في أوضاع المرأة فإنهم اعتبروها أحكاما يراد منها استمرار عملية التحرير والإدماج لا الوقوف عندها. ولم ترد الدكتورة على هذا القول إنما اكتفت بالاستمساك بسلطة النص القطعي؛ أي أنها اعتمدت دليل "الثبوتية" لتأكيد "ثبات الأحكام"[4]. وهذا ليس بالمبرر الكافي لبيان ثبات هذه الأحكام التعبدية؛ بل يجب أن

---

(1) يراد بالقطعي ما تعلق بالثبوت؛ ويراد بالقاطع ما تعلق بالدلالة من الاحتمالات. أي أنه قطعي الثبوت قاطع للاحتمالات.

(2) **الموافقات.357/2.**

(3) البحث رسالة علمية قدمت في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. دار الفكر؛ دمشق.ط1. 1424هـــ/2003م.

(4) رقية طه جابر العلواني؛ **أثر العرف في فهم النصوص**. ص:**290.**

يكون أساس ثباتها غير كونها نصوصا؛ وإنما أساس من طبيعته الثبات؛ أو يفترض فيه الثبات. والبحث يقترح خطوة أخرى تبين ثبات هذه الأحكام. فالأحكام التعبدية الحقيقية دون النسبية " أي التوقيفية دون التوقفية" زيادة على كونها ثابتة بالقطعيات القواطع من النصوص والإجماعات والاستقراءات وتواتر النقل والعمل؛ فإن لها ارتباطا بثوابت ثلاثة: **1-الغيب**. **2-الفطرة**. **3-الحساسية**.تجعل منها عصية على الارتباط بالعرف والظرف؛ أي أنها تكون ثابتة لا لأنها نصوص؛ بل لأنها مبنية على ثوابت مستحيلة التغير. وهذا تفصيل هذه الثوابت التي تمثل الداعي إلى ثبات الأحكام التعبدية.

- **الفرع الأول:ثابت الغيب.**

ويقصد بالغيب الغيب المطلق دون الغيب النسبي؛ المتعلق بالماضي الزمني والغائب المكاني؛ الذي هو في دائرة الإمكان البشري؛ وتعبديات العبادات ألصق الأحكام التعبدية بهذا الثابت؛ وخاصة فيما تعلق منها بالأوقات؛ فإنها أزمان لاتصال عالم الملك بعالم الملكوت؛ وعليه فإن نظر الإنسان مصروف عنها جملة؛ وسبيله إلى معرفة ذلك العالم إنما هو الوحي المعصوم الثابت دون سواه؛ والإثبات فيه والإنكار سيان لا يختلفان؛ فإثبات أمر يتعلق بعالم الغيب يحتاج إلى دليل مناسب لموضوع الإثبات وهو الوحي والوحي وحده؛ وإنكار أمر في الغيب أيضا يحتاج إلى دليل؛ وذلك أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

قال الإمام الدهلوي في حجته البالغة؛ معبرا عن هذه الحقيقة. وهو من أهل الرواية والدراية والذوق:«وبالجملة:فمن ضروريات الدين أن هنالك أوقاتا يحدث فيها شيء من انتشار الروحانية في الأرض وسريان قوة مثالية فيها؛ وليس وقت أقرب لقبول الطاعات واستجابة الدعوات من تلك الأوقات؛ ففي أدنى سعي حينئذ ينفتح باب عظيم من انقياد البهيمية للملكية؛ والملأ الأعلى لا يعرفون انتشار تلك الروحانية وسريان تلك القوة بحساب الدورات الفلكية؛ بل بالذوق والوجدان؛ بأن ينطبع شيء في قلوبهم فيعلموا أن هنالك قضاء نازلا وانتشارا للروحاني ونحو ذلك؛ وهذا هو المعبر عنه في حديث:«بمنزلة سلسلة على صفوان»(1).

والأنبياء عليهم السلام تنطبع تلك العلوم في قلوبهم من الملأ الأعلى؛ فيدركونها بالوجدان دون حساب الدورات الفلكية؛ ثم يجتهدون في نصب مظنة لتلك الساعة فيأمرون القوم بالمحافظة عليها. فمن تلك الساعات ما يدور بدوران **السنين**؛ وذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**

(1) حديث:«إذا قضى اللهُ الأمرَ في السماءِ ضربت الملائكةُ بأجنحتِها خُضْعانا لقوله كأنه سلسلةٌ على صفوان فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربُّكم قالوا للذي قال الحقَّ وهو العليُّ الكبيُر». أخرجه.**البخاري**: كتاب التفسير؛ باب: قوله: ﴿**إذا فزع عن قلوبهم**﴾ 1736/4 ، **رقم**: **4424**.

إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ ﴾[الدخان:3]. وفيها تعينت روحانية القرآن في السماء الدنيا؛ واتفق أنها كانت في رمضان. ومنها مما يدور بدوران **الأسبوع**؛ وهي ساعة خفيفة ترجى فيها استجابة الدعاء وقبول الطاعات؛ وإذا انتقل الناس إلى المعاد كانت تلك هي ساعة تجلي الله عليهم وتقربه منهم. وقد بين النبي ﷺ أن مظنتها يوم الجمعة؛ واستدل على ذلك بأن الحوادث العظيمة وقعت فيه؛ كخلق آدم عليه السلام؛ وبأن البهائم ربما تتلقى من الملأ السافل علما بعظم تلك الساعة؛ فتصير دهشة مرعوبة كالذي هاله صوت عظيم؛ وأنه شاهد ذلك في يوم الجمعة».

ومنها ما يدور بدوران **اليوم**؛ وتلك روحانية أضعف من الروحانيات الأخرى؛ وقد أجمعت أرواح من شأنهم التلقي من الملأ الأعلى على أنها أربع ساعات: قبيل طلوع الشمس؛ وبعيد استوائها؛ وبعد غروبها؛ وفي نصف الليل إلى السحر؛ ففي تلك الأوقات وقبلها بقليل وبعدها بقليل تنتشر الروحانية وتظهر البركة. وليس في الأرض ملة إلا وهي تعلم أن هذه الأوقات أقرب شيء من قبول الطاعات, لكن المجوس كانوا حرفوا الدين. فجعلوا يعبدون الشمس من دون الله. فسد النبي ﷺ مدخل التحريف؛ فغير تلك الأوقات إلى ما ليس ببعيد منها ولا مفوت لأصل الغرض ولم يفرض عليهم الصلاة في نصف الليل لما في ذلك من الحرج؛ ولكنه حض إليها وغب فيها في غير ما حديث.«**خير الصلاة جوف الليل وقليل فاعله**»[1]. وقد أشار تعالى في محكم كتابه إلى هذه المعاني حيث قال:﴿ **فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾** [الروم:17، 18]»[2].

ويدخل في حكم ثابت الغيب كل ما تعلق بعالم الروح؛ وإن كان الأمران متداخلين؛ فإن تقدير أعداد الركعات والجمرات وأيام الصيام وأعداد الذكر وهيئات كل ذلك مما له اتصال بعالم الروح؛ التي تنتمي إلى عالم الأمر لا إلى عالم الخلق الذي هو مجال بحث عقل الإنسان وعلمه؛ وكل بحث فيها إنما هو في أعراضها لا عن حقائقها؛ قال تعالى:﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلا**﴾؛[الإسراء:75] ؛ وتعيين تلك الأعداد له علاقة بتزكيتها وترقيتها؛ وهو ما عبر عنه حجة الإسلام بقوله:« وكما أن الأدوية لا يخلوا اختلاف مقاديرها من سر هو من قبيل الخواص؛ فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب؛ مركبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار؛ حتى إن السجود ضعف الركوع وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ولا يخلو

(1) البيهقي؛ **السنن الكبرى**. كتاب الصلاة؛ باب الترغيب في قيام جوف الليل.3/**4**. **برقم**: **4849**.

(2) الدهلوي؛ **حجة الله البالغة**. **176/1**.

[كل هذا] عن سر من الأسرار, وهو من قبيل الخواص التي لا يُطلع عليها إلا بنور النبوة»[1]. فهذا هو الثابت الأول الذي يفسر ثبات العبادات هيئة ومقدارا وتقديرا. وأما الثابت الثاني فهو.

- **الفرع الثاني: ثابت الفطرة.**

الفطرة لغةً[2]: من مادّة فطر، وتأتي بمعنى الشّقّ، يقال: فطره: أي شقّه، وتفطّر الشّيء انشقّ، وكذلك انفطر؛ وتأتي بمعنى الخلق، يقال: فطر اللّه الخلق، أي خلقهم وأنشأهم، والفطرة: الابتداء والاختراع والخلقة، وفي التّنزيل:﴿**قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [الأنعام:14]. قال ابن فارس في مقاييسه:« الفاء والطاء والراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على فَتْح شيء وإبرازِهِ. من ذلك الفِطْرُ من الصَّوم. يقال: أَفْطَرَ إفطاراً. وقومٌ فِطْرٌ:أي مُفْطِرُون. ومنه الفَطْر، بفتح الفاء، وهو مصدرُ فطَرْتُ الشاةَ فَطراً، إذا حَلَبْتَها. ويقولون: الفَطْر يكون الحلبَ بإصبعَين. والفِطْرَة:الخِلْقة»[3]

وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف الفطرة[4]؛ قال ابن عاشور:« الفطرة: الخِلقة: أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق»[5]. وعرفها أحد الباحثين في موضوع الفطرة بما محصله: «الفطرة أو الجبلة أو الطبيعة أو نحو هذه الألفاظ هي صفة راسخة في النفس مبتدأة فيها تقتضي لوازمها إن استقامت غرائزها وقواها على سننها وسلمت من المعارض»[6]. ولقد أحسن ابن عاشور لما عبر بالنظام عن الفطرة؛ إذ لكل شيء فطرة؛ غير أن الغالب في الحيوان مصطلح: غريزة؛ والغالب على الإنسان مصطلح الفطرة؛ والغالب على الظواهر المادية اسم الطبيعة؛ والغالب على الظواهر الاجتماعية اسم العوائد أو الطبع؛ كما سمى ابن خلدون سنن الاجتماع البشري بطبائع العمران. فالحاصل منها: أن فطرة الشيء هي القوانين المركبة فيه بالخلقة؛ أي هي الصورة المعنوية له. وذلك لأن لكل مخلوق جهتان: خلقته الظاهرة؛ وباطنه الموجه؛ وهما المشار إليهما في قوله تعالى:﴿**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى؛ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾[الأعلى:2؛3]أو في جواب موسى وهارون-عليهما السلام- لفرعون لما سألهما عن الله.﴿ **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾؛[طه:50].

---

(1) الغزالي .**المنقذ من الضلال. ص:138.**

(2) ينظر في مادة (فطر):**لسان العرب.55/5.القاموس المحيط.587/1.مختار الصحاح.517/1.**

(3) ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة: 407/4.**

(4) ينظر: القرطبي؛ **الجامع لأحكام القرآن:27/14.وتفسير الرازي:235/12.التحرير والتنوير:88/21.**

(5) محمد الطاهربن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ص:55.**

(6) بلقاسم حديد؛ **موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه؛ص:94.**

وعليه؛ ففطرة الشيء هي السنن التي تضمن وجوده ليحقق مقصوده على أحسن حال؛ فهي من كلمات الله؛ ولهذا فهي من الثوابت التي لا تتغير أبدا؛ وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى معنى الثبات في قوله تعالى في آية الفطرة من سورة الروم:﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾[الروم:30] ؛ والآية سيقت مساق الإخبار عن عدم وقوع التبديل والتحويل؛ والخبر لا يتخلف قال تعالى:﴿ **فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلا**﴾[فاطر:43] فلما كانت الفطرة بهذا الثبات كان كل ما بني عليها ثابتا[1]. وهو مرادنا.

وأمارة كون الأمر فطريا أن يرد بصيغة الخبر؛ لأن صيغة الخبر تبين أن الأمر مستقر في العقول والفطر؛ ثابت لا يتحول؛ وهو من معهود كلام العرب كما في قولهم:«أنجز حر ما وعد»؛ ومما ورد في القرآن من آيات الأحكام قوله تعالى في سورة البقرة:﴿ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**﴾؛[البقرة:233] وقوله تعالى:﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ [البقرة:228] وقوله: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء:34]؛ وكذا كل الأوامر التي تأتي بصيغة المبني للمجهول؛ وبخاصة«كُتِبَ» في المأمورات و«حُرِّمَ»في المنهيات؛ فإن الإبهام فيها يدل على أنها فطرية؛ولها من الطلب جهتان: فطرية وشرعية. والأصل أن الفطري لا يطلب؛ولكنها ترد لأغراض عديدة ليس هذا موضع ذكرها؛ وأهمها التنبيه والتذكير لخطورة الأمر أو لوقوع الطغيان أو لقوة الداعية أو للتعدي المتوقع[2]. كما في قوله تعالى:﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ**﴾.[النساء:23].

فإذا سلمت هاتان المقدمتان؛ وهما:أن الأمر الفطري ثابت لا يتبدل ولا يتحول؛ والأخرى: أن أمارة كون الأمر فطريا في الشريعة وروده بصيغة الخبر.فإننا يمكن أن نثبت أن العديد من الأحكام التعبدية قد بنيت على أمور فطرية؛ مما يعني ثباتها الدائم. وأحسن مثال على هذا أحكام الأسرة من نكاح وما يستتبعه من تقدم الرجل للمرأة وصمت البكر إيذانا بالقبول وتولي الأولياء للعقد دونها؛ ونفقة الرجل عليها؛ وعمل كل واحد منهما ما يلائم فطرته. وكل ما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة؛ وما يستلزم ذلك من أحكام الطلاق والنفقة؛ والميراث الذي هو فرع النفقة.

ولنزيد الأمر بيانا؛ نقول: جاء في محكم التنزيل بيان أن القوامة؛ أي إدارة البيت وما يستتبعها من تولي المناصب الحساسة كالإمامة والقضاء وغيرها؛ تكون للرجل فطرة؛ وهو ما جاء في صيغة

(1) سيد قطب؛ **الظلال.2/314**.

(2) ينظر في هذه المعاني: بلقاسم حديد: **موارد التكليف ومصادره.ص:200-210**.وابن القيم:**بدائع الفوائد:1/111**.

خبرية في قوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء:34]؛ والآية أومأت إلى أن سر وكالة القوامة للرجل أساسها الأول فطري؛﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾؛ وأن نفقة الرجل على المرأة إنما هي مظهر من مظاهر فطرته- وهو معروف عالمي-؛ وعليه فلا يرد عليه كون المرأة ذات مال أو أنها تنفق على الرجل وبالتالي تتغير أحكام الميراث التي بنيت على أساس النفقة؛ لأن هذه الحالات نادرة؛ والنادر لا عبرة به؛ فإن صارت ظاهرات فإنها تعد حالات مرضية والحالة المرضية لا تبنى عليها الأحكام الشرعية؛ لأن الأدوار في الأسرة لها علاقة وطيدة بالفطرة(1)؛ مما يدل أن التركيبة المألوفة في الأسرة النووية كما يسميها علماء الاجتماع؛ ليست بنية اتفاقية وإنما هي بنية فطرية بحيث تختل أحوال المجتمع إن اختلت فيها الأدوار وانقلبت فيها الموازين« فيتبين أن هذا النوع من الأسرة لا يمثل مجرد ظاهرة اجتماعية لفترة معينة؛ ثم تزول بفعل التغير الاجتماعي والتطور كالذي يعرفه الغرب الذي وصل قريبا من مرحلة انقراض الأسرة مع ظاهرة الجنس والواحد والزواج المثلي؛ ولكن الأسرة في الإسلام أقامتها كلمة الله فطرة وتشريعا؛ وحفظتها إلى قيام الساعة ما دام هناك كتاب اسمه القرآن؛ وإنسان مؤمن بالله ورسوله وعامل بكتاب الله وسن نبيه ﷺ»(2).

فإذا كانت النفقة والقرابة أساس أحكام الإرث؛ والنفقة أساسها الفطرة المؤسسة للقوامة؛ فإنه لا مجال للحديث عن تحديث أحكام الأسرة والمواريث؛ والتعبديات منها على وجه الخصوص؛ لأنها لم تبن على أعراف العرب؛ بل بنيت على فطرة الله؛ والفطري ثابت لا مبدل له. والمعروف أن الشريعة لم تقر كل أعراف العرب؛ بل ألغت البعض وأقرت البعض وعدلت البعض الآخر؛ والصنف الذي أقر إنما هو الصنف الذي يلائم الفطرة القويمة؛ فقد أقر لا لأنه عربي بل لأنه فطري؛ والفطرة عامة عالمية وليست خاصة قومية؛ وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى:﴿ **فطر الناس عليها**﴾ [الروم:30]. وهذا الذي قرره البحث لا يعني بحال أن أحكام الأسرة وحدها هي المبنية على الفطرة؛ بل الابتناء عليها هو وصف لجميع الدين عقائد وأحكاما وأخلاقا؛ قال ابن عاشور في عنوان فصل من كتابه مقاصد الشريعة:«ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو

---

(1) هنالك فرع في علم الاجتماع: اسمه:«علم اجتماع الأسرة»؛ ومن أساسياته الحديث عن الأدوار في الأسرة. وقد أشار القرآن الكريم في آخر سورة الطلاق التي تحدثت عن أحكام الأسرة. قوله تعال:﴿ **وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا؛ فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا**﴾ [الطلاق:8،9]؛ في إشارة إلى هلاك الحضارات إذا خالفت أحكام الله في الأسرة وذلك لارتباطها الشديد بالفطرة.

(2) عمار طسطاس؛ **البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد**؛ إ: فضيل دليو. دكتوراه؛ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية؛ قسنطينة؛ الجزائر؛ 2006م.ص:**136-137**.

الفطرة»[1]. وقال في موضع آخر:«وإذ قد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخر الأديان التي خاطب الله بها عباده تعين أن يكون أصله الذي ينبني عليه وصفا مشتركا بين سائر البشر ومستقرا في نفوسهم ومرتاضة عليه العقول السليمة منهم، ألا وهو وصف الفطرة»[2].

ومن ذلك العبادات التي قررنا سلفا أنها مؤسسة على ثابت الغيب؛ فإن لها ارتباطا عميقا بالفطرة وإن لم يك ظاهرا ظهور الأمور الفطرية المادية؛ خاصة ما تعلق منها بالشهوات؛ وذلك لأنها مرتبطة بفطرة الروح واحتياجاتها؛ ولذا تدق على النظر. وقد عبر القرآن الكريم عن العبادات الأساسية تعابير خبرية للدلالة على فطريتها ورسوخها في النفس البشرية. ففي الصلاة مثلا قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا**﴾[النساء:103]. فقد عبربـــ:«كانت» التي تفيد الدوام والرسوخ وأن الأمر فطري في الشيء؛ زيادة على وصفها ب«الكتاب» الوصف الذي أسلفنا أنه يستعمل في الأمور الفطرية.لأن أوقات الصلوات أوقات كونية تتهيأ فيها الأرواح المؤمنة للتلقي من عالم الملكوت كما بين ذلك الإمام الدهلوي. وأما الصيام فأمره أوضح:قال تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[البقرة:183]. فإن الفرض بلفظ:«كتب»؛ وزيادة البيان بأن هذا الفرض ليس خاصا وإنما هو عام لكل أهل الأديان؛ يدل دلالة واضحة أن له ارتباطا بالفطرة. وأما الحج فقد جاء الطلب فيه للناس جميعا؛ ما يدل أن الأصل فيه أنه واجب على كل 'نسان بما هو إنسان حتى يدخل في سلك الكون العابد للرحمن؛ قال تعالى:﴿ **وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[الحج:27]. وارتباط هذه العبادات بالفطرة إنما هو من ناحية التكميل والتزكية والارتقاء؛ وإلا فإن العبد لو ترك وحده لما فعلها؛ فالموجود في الإنسان منها إنما هو القابلية لها فقط؛ كقابليته للتعلم وجهوزيته له؛ إن وجد معلما تعلم وإلا بقي أميا على الرغم من القابلية الفطرية.بقي لنا ثابت أخير؛ وهو وإن كان فرعا لثابت الفطرة إلا أنه ولأهميته يحتاج إلى فرع خاص وهو موضوع.

- **الفرع الثالث: ثابت الحساسية.**

مما فطر عليه الإنسان حب نفسه وحب المال وحب الشهوات. وهذه الثلاثة من أظهر ما فطر عليه بنو آدم؛ فالأولى تمنع الإنسان من التقحم في المهالك وإلحاق الضرر بنفسه والفرار من الخطر وكراهية الموت وغيرها؛ فبها يحفظ الوجود الإنساني؛ وحب الجنس المقابل بين الذكر والأنثى

(1) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية.ص:45.**

(2) **المصدر نفسه.ص:86.**

يضمن استمرار النوع؛ وأما حب المال بأنواعه فإنه وسيلة الحياة التي تضمن المستويات المختلفة من السغب إلى الرغد.

وهذا الذي ركب في البشر على حد السواء سيؤدي إلى تقاطع المصالح وتدافع الناس عليها؛ وهو ما أدى إلى قول الملائكة لله لما أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة:﴿**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**﴾[1]؛[البقرة:30]؛ وعليه فإن كل ما اتصل بنفس الإنسان إهلاكا أو إفسادا أو إضرارا معنويا أو ماديا. وما تعلق بالشهوات فتحا أو سدا؛ وما تعلق بالمال أخذا وعطاءً. فإنه حساس جدا؛ وهو مظنة وقوع الاعتداء والتشاح فيها؛ ورد الناس إلى أصول تضمن **الضبط والانضباط** معا عسير جدا. والمطلوب في حالة كهذه ضرورة وجود جهة تضمن الجهتين معا. جهة حكيمة عليمة تضمن وجود العدل فيها؛ دون ميل أو تشهي، وجهة عالية مقدسة تضمن انضباط المكلفين بالتلقي والتسليم والرضا الداخلي.

وهذا سبب تولي الشارع وضع الحدود في الجنايات؛ لتعلقها بالنفس تعلقا مباشرا؛ وأيضا وضعه لحدود العلاقة بين الرجل والمرأة لتعلقها بالشهوات تعلقا مباشرا؛ وتحديده لأنصبة المواريث لأنها مما يقع فيه الخلاف والظلم وعدم الرضا. وغالبا ما يعقب تحديده لهذه الأمور بصفتي «عليم حكيم»؛ لبيان أن من قام بوضع هذه الحدود عليم بخلقه حكيم في شرعه. وهي ضامن الضبط. وفي التهديد من تعدي هذه الحدود ينسبها إلى ذاته الشريفة فيسميها؛«حدود الله». مما يضفي عليها طابعا قدسيا يضمن الانضباط الداخلي الرضائي من المكلفين المؤمنين بالدين وكتابه.

وإلى هنا يكون البحث قد أعطى شيئا من التفسير لدواعي الثبات في الأحكام التعبدية. فهي في العبادات الشعائرية–التي هي مظهر ارتباط الإنسان بربه–مرتبطة بالغيب المطلق وعالم الروح تقديرا وتوزيعا؛ وبالفطرة تأسيسا وتفريعا؛ وأما حدود المعاملة بين الإنسان وغيره؛ كما في أحكام الأسرة أو الحدود أو المواريث مرتبطة بالفطرة البشرية الثابتة أو بقضايا حساسة جدا تستدعي الضبط بالعدل والحكمة؛ والانضباط بالتلقي والاستسلام. وهو مجرد اقتراح مبدئي وعلى الله قصد السبيل.

المطلب الثاني:موارد الاجتهاد في الأحكام التعبدية.

الوقوف على هذه المسألة يحتاج إلى كثير من البحث والروية؛ لأن القضية حساسة جدا. وذلك بين القواعد المؤصلة التي تقول "إن الاجتهاد يرفع عن التعبدي بإطلاق".وأن"المصالح والمقاصد لا تعتبر في التعبديات" وبين الاجتهادات الواردة عن السلف المباركين من الصحابة المرضيين وأئمة

(1) ويبدو هذا الرأي أقرب إلى الصواب من الرأي القائل إن الجن كانوا قد استخلفوا فأفسدوا؛ لأن أمرا مثل هذا يحتاج إلى نقل ووحي ولم يرد فيه نص. والله أعلم.

المذاهب المتبوعين في قضايا مغرقة في التعبد, فمما ورد عن الصحابة –وهو الأكثر- جمع المصحف وجمع الناس على إمام واحد وإتمام عثمان الصلاة في السفر؛ واجتهاد الصحابة في الفرائض ردا وعولا ومسائل ذوي الأرحام وتوريث الجد؛ وفي الحدود اجتهادات علي رضي الله عنه في الخمر؛ واستعماله الحرق في القتل؛ وجعل عمر ابن الخطاب الدية على الديوان دون العاقلة؛ وكذا اجتهاداتهم في زكاة الخيل ودفع القيم وزيادة الأذان الثاني وغيرها. وهي مسائل كما هو ملاحظ بالغة الرسوخ في التعبد وتشمل الحدود والفرائض والعبادات، ويمكن أن يؤخذ منها أصل عام مستقرأ يجعل الاجتهاد في التعبديات واردا؛ غير أن الأمر ليس بهذه البساطة. وحتى نكون أقرب إلى المنهجية العلمية؛ سنحاول استقراء الاجتهادات الواردة في التعبديات من فعل الصحابة على الخصوص ؛ لأنهم محل الأسوة, ثم نبين نوع الاجتهاد الذي يمكن أن يرد على التعبديات وعلى الله التكلان.

- **الفرع الأول: أقوال العلماء في الاجتهاد في التعبديات.**

قال الإمام الشاطبي في الاعتصام:«ما كان من التكاليف من هذا القبيل-يعني التعبديات- فإن قصد الشارع أن: **يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه**؛ وسواء علينا أقلنا: إن التكاليف معللة بمصالح العباد أم لم نقله: اللهم إلا قليلا من مسائلها ظهر فيها معنى فهمناه من الشرع فاعتبرنا به؛ أو شهدنا في بعضها بعدم الفرق بين المنصوص عليه والمسكوت عنه؛ فلا حرج حينئذ فإن أشكل الأمر؛ فلا بد من الرجوع إلى ذلك **الأصل فهو العروة الوثقى للمتفقه في الشريعة والوزر الأحمى**، ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني؛ وإن ظهرت لبادي الرأي وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي»[1]. فهذا من الطرف المانع. حتى إن الطوفي وهو الذي أعلى من اعتبار المصالح يقول بأنها لا تعمل في العبادات والتعبديات والمقدرات؛ لأن الله قصد في التعبديات حق نفسه وهو أدرى بحقه فيها منا؛ أما العادات فقد شرعت لمصالح العباد فهم أدرى بمصالحهم؟.[2]

أما من الجهة المقابلة؛ فقد قال الدكتور مصطفى قطب سانو؛ بعد أن ساق العديد من اجتهادات الصحابة:«...فلنفزع إلى تقرير القول بأن نفي توظيف دليل المصلحة في المسائل الموسومة بالمسائل التعبدية لا يخلو من نظر؛ ذلك لأن الخلفاء الراشدين المهديين ومن تبعهم من أهل الاجتهاد من جيل التابعين؛ عنوا بتوظيف دليل المصلحة في جملة حسنة من المسائل التي تعد مسائل تعبدية؛ وعلى رأس تلك المسائل مسألة جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق؛ واعتماد مصحف إمام

---

(1) الشاطبي؛ **الاعتصام.361/1.**

(2) وهبة الزحيلي؛ **أصول الفقه الإسلامي؛ 818/2.**

واحد في عهد أمير المؤمنين عثمان بن عفان ومسألة تدوين الحديث النبوي بعد المائة، ومسألة جمع الناس في صلاة التراويح وراء إمام واحد، ومسألة الزيادة في الأذان يوم الجمعة لإعلام الناس بقرب دخول الإمام، وعيرها من المسائل التي تتصل اتصالا مباشرا بالعبادات ... إن هذه المسائل ومثيلاتها لمتضافرة تعد مسائل تعبدية، ولا يمكن لأحد أن يزعم بأنها ليست تعبدية إلا إذا تكلف في ذلك تكلفا، ذلك لأنها كما هي واضحة تعد مسائل عبادات، وليست مسائل معاملات أم مناكحات أم جنايات؟. ومن المعلوم عند المحققين أن المصلحة المرسلة تعد الدليل الشرعي الذي استند إليه الصحب الكرام —رضوان الله تعالى عليهم– في ثبات أحكام الشرع وإن لم يصرحوا بذلك تصريحا. وإذ الأمر كذلك؛ فإننا نرى أن ثمة حاجة إلى إعادة النظر في المحاولات المكرورة الهادفة إلى عدم الاعتداد بدليل المصلحة وغيره من الأدلة التبعية أدلة للتشريع في مجال الموضوعات الموسومة بالعبادات أو التعبدات»(1).

فهذان رأيان أحدهما يأمر أن يرفع عن التعبديات النظر الاجتهادي جملة؛ والآخر يجيز النظر المصلحي فيه؛ والاجتهاد الاستصلاحي يشمل كل أنواع الاجتهاد؛ من الاعتداد بالأعراف والنظر في المآلات استحسانا وسدا للذرائع وفتحا لها ورعيا للخلاف؛ وتحقيقا للمناطات الخاصة؛ والتفريق بين الكليلات والجزئيات والمجردات والمجسدات والقياس العام؛ وغيرها من أنواع الاجتهاد الاستصلاحي؛ الذي هو الاجتهاد بأعلى مسمياته. وبخاصة وأن الحداثيين يستندون إلى مثل هذه الاجتهادات لإعطاء مبررات الهجوم على الثوابت.

- **الفرع الثاني: التحقيق في المسألة.**

مسألة بهذه الخطورة تقتضي التأني والتمهل والتحقق؛ ولهذا فعلينا أن نحلل الاجتهادات الواردة عن الصحابة–رضي الله عنهم–لأنهم محل الأسوة؛ وعملهم الكثير بأمر ما يعني إجماعهم عليه؛ وإجماعهم من أقوى الحجج في مسائل الخلاف. وبعد البحث والتقصي للمسائل التعبدية التي اجتهد فيها الصحب الكرام(2)؛ تبين أن اجتهادهم لا يخلو من أحد هذه الأمور:

1. أن المسألة ليست تعبدية من الأساس:

وإنما ظنها من ظنها تعبدية؛ مثل مسألة جعل الدية على أهل الديوان؛ فإن النبي ﷺ جعلها على العاقلة أول الأمر؛ ثم لما كانت خلافة عمر–رضي الله عنه– جعلها في الديوان لأن العصبية صارت إليهم. فالمسألة مبنية على النصرة وليست تعبدية؛ أي أنها معللة بظرف معين؛ مثلها مثل

(1) قطب سانو: **المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة؛ ص:40-42.**

(2) اعتمد البحث أساسا على دراسة: محمد معاذ بن مصطفى الخن؛ **اجتهادات الصحابة**؛ دار الأعلام؛ط1؛2002م.

مسألة القرشية في الحاكم أو مسألة التسعير وضمان الصناع وضوال الإبل؛ فإنها كانت مربوطة بالتركيبة الاجتماعية ودرجة الوازع الديني الذاتي فيه. فلم تك من الأساس تعبدية؛ وإنما ظنت تعبدية لوجود التحديد فيها؛ والذي سبق وأن ألمحنا إلى أنه العلامة الدالة على تعبدية الحكم.

2. أن لها أصلا في التشريع وحال دون تمامها حائل البيان:

فإن بيئة التنزيل الأول حالت دون فعل بعض الأمور فيها؛ أو الاستمرار على البعض الآخر حوائل البيان؛ وبخاصة اعتقاد وجوب الأمر بالاستمرار عليه؛ فيفعل أولا لبيان المشروعية؛ ثم يترك خشية أن يعتقد الناس وجوبه لدوام النبي ﷺ على فعله. وذلك مثل الاجتماع على التراويح؛ فإن لها أصلا في التشريع؛ وإنما تركها ﷺ خشية أن تفرض على الناس أو يعتقد فيها الفرضية؛ فلما زال هذا الاحتمال جمع الناس عليها[1]؛ وأما جمع القرآن في كتاب فليس بالأمر بالجديد فإنه جمع وكتب زمن التنزيل؛ وحمل الناس على مصحف واحد لم يك إلغاء لقرآن وإنما كان عملا منهجيا لضبط الصحيح وخشية الفساد والتغيير؛ وليس بالأمر التعبدي؛ لأنه وسيلة للعبادة؛ فيأخذ حكم الوسائل في العبادات.

3. أن الاجتهاد فيها اجتهاد داخل الحكم:

وأول من سن هذه الطريقة في الاجتهاد في التعبديات رسول الله ﷺ؛ لما ألحق الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها؛ قال الشاطبي:«إن الله تعالى حرم الجمع بين الأم وابنتها في النكاح وبين الأختين؛ وجاء في القرآن:﴿**وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾[النساء:24]فجاء نهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس؛لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا؛ وقد يروى في هذا الحديث:«**فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[2]. والتعليل يشعر بوجه القياس»[3].ومثاله أيضا ما قاله ابن عاشور في اجتهاد الصحابة في مسألة العول:«ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقق من أن الحكم تعبدي؛ أن يحافظ على صورته وأن لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية. ومثال ذلك كله يتضح في مسالة العول في الميراث؛ فمقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن؛ ومتلقاة عند الأمة تلقي التعبدي لأن الله أمر بذلك في قوله:﴿ **آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾[النساء:11].فلم يسغ لنا الزيادة

---

(1) **الموافقات؛ 255/3.**

(2) **البخاري**: كتاب النكاح؛ باب لا تنكح المرأة على عمتها؛ **رقم**:**5109**.**ومسلم**: كتاب النكاح؛ باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح؛**رقم**:**1408**؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) **الموافقات؛ 45/4.**

في المقدار ولا نقص على حسب زيادة البر والنفع أو الصلة أو غير ذلك؛ ثم لما نزل بالمسلمين حالة ميراث كانت فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثر من الممال الموروث؛ وكان ذلك في زمن عمر؛ لم يتأخر عمر عن استشارة الصحابة وإعمال الرأي والتعليل في تلك المقادير بطريق العول. وتلك قضية امرأة ماتت؛ وتركت زوجها وأمها وأختها؛ فأشار العباس أو علي بن أبي طالب وقال:«أرأيت لو أن رجلا مات وعليه لرجال سبعة دنانير؛ و لم يخلف إلا ستة دنانير؛ أليس يجعل المال سبعة أجزاء ويدخل النقص على جميعهم؟»؛ فصوبه عمر ومن حضر ومن أصحاب رسول الله ﷺ فهاهنا نراهم قد حافظوا على معنى التعبد في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة وفي عدم إهمال البعض من الورثة؛ ولكنهم لم يحتفظوا بمعنى التعبد في المقادير لتعذر ذلك؛ فأدخلوا التعليل في هذا المكان خاصة»[1].

فتبين أن اجتهادهم في مسائل الميراث عولا وردا وتورثهم لذوي الأرحام؛ أو اجتهادهم في بعض مسائل الدية أو الهدي في تقدير المثل؛ إنما كان اجتهادا داخل الحكم الذي قد بين طرفاه. فليس في حقيقته زيادة لحكم تعبدي ولا تغييرا لحقيقته كما يبدو أول وهلة.

4. أن الاجتهاد فيها اجتهاد تطبيقي وليس اجتهادا استنباطيا:

الاجتهاد التتريلي أو التطبيقي هو:« الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريدي للأحكام الشرعية على واقع الأفعال، وتكييف السلوك بها»[2].

وهذا النوع هو أغلب الاجتهادات الواردة–والتي يمكن أن ترد على التعبدي من الأحكام–؛ ومحصله أن الحكم التعبدي قطعي في ثبوته قاطع في دلالته؛ غير أنه قد تحوم حوله ظروف تغير تتريله أو تؤجله أو شيئا من هذا القبيل؛ وهذا ما حصل في زيادة عثمان للأذان الثاني؛ فإنه رأى من مقصوده الإعلام بدخول الوقت؛ فلما كبرت الأمصار و لم يعد الأذان الواحد يفي بالغرض المقصود؛ زيد الثاني لأنه بالوسيلة أشبه منه بالمقصد؛ على الرغم من أن له أصلا في الشرع وهو الأذانات الأولى قبيل الصبح التي كان يؤذنها بلال بن رباح وعبد الله بن أم مكتوم؛والتي كانت وظيفتها إيقاظ النائم وتنبيه الصائم. وهو أيضا ما يفسر اغلب اجتهادات عمر بن الخطاب من إيقاف حد السرقة الذي لم تتوفر شروط تطبيقه عام الرمادة؛ والزيادة على الأربعين في الخمر لجرأة الناس على الشرب واستخفافهم بالحد؛ بدليل عدم استقرار الخلفاء على الثمانين بعده؛ وأيضا إيقافه لسهم المؤلفة قلوبهم لما رأى أنه سهم متعلق بظرف الضعف وليس عاما؛ وإيقاعه الطلاق الثلاث بلفظ إنما كان عقوبة وليس حكما عاما؛ وتحريم من تزوج امرأة في عدتها على أصل:«من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب

(1) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية**؛ **49.**

(2) بشير جحيش؛ **أصول الاجتهاد التتريلي**؛ سلسلة كتاب الأمة: العدد:93.**ص:9.**

بحرمانه». ويلحق به إتمام عثمان الرباعية من الصلوات في السفر عام الحج كيلا يعتقد الأعراب وحديثو الإسلام أنها الفرض. فهو إذن اجتهاد تطبيقي لا أكثر ولا أقل.

ونختم المبحث بقول صاحب تربية الملكة من خلال كتاب بداية المجتهد معلقا على أنواع الاجتهاد؛:«**إذا كان النص "قطعي الدلالة والثبوت"فهذا** يوجب الاعتقاد والعمل.وهو الذي يقال فيه لا مساغ للاجتهاد في مورد النص، وهذا من حيث المبدأ ،والمعنى العام للاجتهاد. أما إذا قصد بالاجتهاد المعنى الأدنى الذي ينصرف: إلى الفهم والاستنباط منه وتفريعه والنظر في تتريله، أي "الاجتهاد التطبيقي"فهذا وارد وقائم ،وخصوصا إذا ارتبط حكم ذلك النص بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت،أو بعرف تطور، أو بشروط لازمة لإعماله لم تتوفر، فيكون الاجتهاد هنا هو الاجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة، لإعمال الحكم المستنبط من هذا النص؛ فالنص قائم أبدا، والحكم متراوح بين"التنفيذ"و"وقف التنفيذ"دون تجاوز دائم أو إلغاء؛ كما كان الشأن في نصيب "المؤلفة قلوبهم"من الصدقات، حيث أوقفه عمر عندما انعدمت العلة الغائية، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائما، ولو وجد حاكم مسلم بعده أن مصلحة الأمة تقتضي تألف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهادا يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال. وكذلك الشأن في موقفه من تعليق العمل بحد السرقة في عام الرمادة ،عندما تخلفت الشروط الاجتماعية العامة بسبب المجاعة ثم عاد تطبيقه بعد زوال المحنة. وهذا باب عظيم لا ينبغي أن يسلكه إلا العظماء من أمثال عمر من ذوي التقوى والورع،الذين يعتقدون ويقولون مطمئنين: حيثما وجد شرع الله فثم المصلحة الحقيقية ولا (يوقفون التنفيذ) إلا كما يلجأ المؤمن التقي إلى لحم الخترير في انتظار عودة الطيب الحلال. ولا يجوز أبدا أن يلجه الضعفاء من أهل الأهواء ممن يلبسون على الناس بشعار "حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله"لينتهوا إلى إلغاء الشريعة وإبطال دين الله»[1].

وعليه فالاجتهاد الذي يمكن أن يرد على الأحكام التعبدية؛ إنما هو الاجتهاد الإلحاقي الداخلي؛ وهو الأقل؛ أو الاجتهاد التطبيقي التتريلي؛ وهو الأكثر. ويدخل فيه النظر في وسائل العبادات أو طرق تنفيذ الأحكام وشروطها؛ مما يقوم على مراعاة العرف والظرف والنظر في الحال والمآل؛ أما زيادة تعبدي أو إلغاؤه تماما فهذا هو الممنوع وغير الجائز بحال؛ والله أعلم.

(1) محمد بولوز؛ **كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد وأثره في تربية ملكة الاجتهاد**؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية؛ فاس. 2006م. ص: **284/1.**

المبحث الرابع: انحراف مفهوم الحكم التعبدي من التدليل إلى التذليل.

- **المطلب الأول: التفسيرات المقدمة لانحراف مفهوم الحكم التعبدي.**

الفرع الأول: عامل اللغة.

الفرع الثاني: التأثر بالشرائع السابقة.

الفرع الثالث: التقيد بضوابط القياس الأصولي وشروطه.

الفرع الرابع: عدم الالتفات إلى خصائص الشريعة كمحددات منهاجية..

الفرع الخامس: التأثر بالترعة الكلامية:.

- **المطلب الثاني: نقد الأسباب المقترحة.**

- **المطلب الثالث: النموذج التفسيري المقترح لانحراف مفهوم الحكم التعبدي.**

الفرع الأول: السلامة النظرية لمفهوم الحكم التعبدي.

الفرع الثاني: المراد بالمفهوم.

الفرع الثالث: أثر الوجدان في تكوين المفاهيم.

الفرع الرابع: أثر بيئة القهر في تشوه المفاهيم .

المبحث الرابع: انحراف مفهوم الحكم التعبدي من التدليل إلى التذليل.

الحقيقة أن مفهوم الحكم التعبدي قد تعرض للتحريف مرتين:الأولى: **بتحريف** مفهومه مدلولا ومقصداً. والأخرى **بتعميم** هذا المفهوم الخاطئ على سائر الأبواب والأحكام .فحين اعتقد المسلمون أن المقصود من الأحكام التعبدية "غير معقولة المعنى" إنما هو مجرد الابتلاء ابتداءً وباعثاً والتنفيذ والتطبيق الحرفي انتهاءً؛ وبالتالي التدريب على الطاعة مقصدا ومآلاً. والأخرى عندما تم تعميم هذا المفهوم على سائر الأحكام بل والشريعة كلها؛ يفسره التعامل التعبدي , بالمعنى الأصولي لا بالمعنى السلوكي, مع النصوص الواردة في أبواب العادات أو المعاملات ؛ ولا يناقض هذا مع تقرير أصل الإباحة أو جواز القياس فإن هذا المبدأ ظل ساكنا دون حراك يتلاءم وعظم هذا الأصل المقرر؛ وإنما الكلام على الواقع العملي الذي مارسه العلماء في الغالب الأعم. والحقيقة التي لا ينكرها أي باحث أن موضوع انحراف المفاهيم يعد من أهم وأخطر المواضيع التي تقلق الباحثين والمصلحين على حد السواء. وما يزيد الموضوع أهمية بالنسبة للمسلمين اليوم عموما والمصلحين منهم من أصحاب المشاريع الجادة خصوصا؛ أن جل مفاهيم هذا الدين القويم قد انحرفت أو حرفت عن مساراتها الحقيقية. ومع هذا الكم الهائل الخطير من المفاهيم المظلومة ؛ قد يُظن أن مجرد التصحيح النظري للمفهوم كفيل بتغيره على الواقع؛ وهذه الطريقة قد أثبتت التجربة العملية فشلها؛ وهو ما دفعنا إلى تطوير نموذج تفسيري؛ على حد تعبير الدكتور عبد الوهاب المسيري[1] –رحمه الله-؛ يحاول الغوص في كيفية انحراف المفاهيم من معانيها الحقة الإيجابية إلى معان مزيفة سلبية, ثم يقترح حلا أقرب إلى العلمية والفعالية في إعادة بناء المفاهيم وتصحيحها. ويبقى الحكم التعبدي كمثال فقط لتطبيق هذا النموذج التفسيري ؛ وهو على كل حال محاولة بسيطة مطروحة للبحث والنقد والأخذ والرد.

وقد تحدث الدكتور طه جابر العلواني عن القضية باهتمام وإسهاب؛ وسماها:«إشكالية التعبد»[2]؛ وقدم العديد من التفسيرات لظهورها في الأوساط الإسلامية الخاصة والعامة. والبحث سيقدم هذه التفسيرات؛ ثم يعيرها بمعيار النقد تقييما وتقويما؛ ليبسط القول في النموذج التفسيري المقترح؛ الذي يرجى منه تقديم أربعة أمور مهمة في عالم المفاهيم الفاعلة؛ وهي: كيفية نشوئها؛ كيفية انحرافها؛ كيفية تصحيحها؛ ثم كيفية صناعتها. وهو اقتراح أولا و آخرا.

---

(1) ينظر التفصيل في آلية النماذج التفسيرية: عبد الوهاب المسيري؛ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. دار الشروق. الجزء الأول منها.

(2) طه جابر العلواني؛ **في مقدمته لنظرية المقاصد ابن عاشور.ص:14**. و عبد الجبار الرفاعي. **مقاصد الشريعة** ؛ سلسلة آفاق التجديد.دار الفكر المعاصر؛ بيروت، دار الفكر ؛سوريا. ط1. 1422هـ /2002م. ص: **68**.

المطلب الأول: التفسيرات المقدمة لانحراف مفهوم الحكم التعبدي.

ملخص محتوى إشكالية التعبد؛ أنها صورة من صور الجمود والركود التي تصيب الأمة بالعطالة والسلبية. بحيث ينظر إلى الأحكام التي لا يهتدى إلى حكمتها على وجه التفصيل على أساس أنها أحكام تدريبية؛ يقصد منها إظهار الاستسلام لا غير. ثم تصير النظرة العبثية للأحكام عامة؛ بحيث تورد الاحتمالات بأن بعض الأحكام في معاملات الناس العادية جدا كالمعاملات الاقتصادية والسياسية وأهم مظاهر الحياة الاجتماعية. ينظر إلى النصوص الواردة فيها نظرة تعبدية لا نظرة تعقلية؛ ويغيب الإبداع في ظل المبادئ والكليات اكتفاء بالقديم واستغناء به[1]. وممن تحدث عنه بإسهاب الدكتور طه العلواني[2]؛ و ذكر له أسبابا خمسة هي على الإجمال:

1. عامل اللغة.
2. التأثر بالشرائع السابقة.
3. التقيد بضوابط القياس الأصولي و شروطه.
4. التسوية بين العبودية لله و العبودية للخلق.
5. عدم الالتفات إلى خصائص الشريعة كمحددات منهاجية.

وقد بين أحد الباحثين[3] أن عامل اللغة يتضمن عامل قياس عبودية الخالق على عبودية المخلوق. ثم أضاف سببا آخر و هو: التأثر بالنزعة الكلامية و هذا تفصيل مجمل لهذه الأسباب.

- **الفرع الأول: عـــامـل اللغة:**

وذلك أن العرب استعملوا لفظ العبد مرادا به الإنسان المسخر والمذلل لخدمة إنسان آخر . ومن واجبه فعل كل ما أمر به فهم أم له يفهم؛ كان في صالحه أو في مهلكته. ثم قاسوا عبودية الإنسان لله على تلك العبودية البشرية. وهو قياس ظاهر الفساد بعيد الفرق. وذلك أن أساس العبودية لله التكريم و التشريف، وأساس العبودية للبشر الذل و المهانة. و يكفي لبيان هذه الحقيقة قوله تعالى: **﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا عَبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ (75) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا**

---

(1) ينظر قريبا من هذه المعاني. عبد المجيد النجار. **فقه التدين فهما و تنزيلا**.مطبعة فضالة,المغرب.ط1. 1414 هـ/1994م. وعبد الحميد أبو سليمان ؛**أزمة العقل المسلم** ,المعهد العالمي للفكر الإسلامي ؛ط1. 1412هـ/1991م.**ص**:**66**.

(2) إسماعيل الحسني؛ **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**. مقدمة طه جابر العلواني؛ **ص**:**10**.

(3) لعيادي عبد العزيز .**الاجتهاد المقاصدي ومناهجه**. رسالة ماجستير؛ إشراف:سعيد فكرة. جامعة الأمير عبد القادر. 2001م/ 1423هـ. ص: **78-85**..

أَبْكَم لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛[النحل/75، 76] فعبودية البشر للبشر كما توضح الآية: تشل القدرات و تقتل المواهب و تمنع المبادرات و تكبت الحريات. أما عبودية العبد لله فإطلاق للقدرات والمواهب وفتق لها وصاحبها لا يقنع بمعرفة العدل حتى يأمر به. ولهذا فرق العلماء بين العبد المقهور الذي جمعه « عبيد» و العبد المكرم الذي جمعه «عباد»[1]. وقد قدمنا أن من معاني التعبد، التكريم وعلى هذا القياس بني الأصوليين و الفقهاء كلامهم عن جواز التكليف بالشاق و التكليف بالمحال. وهل الأصل التعبد أم التعليل في الأحكام. وهل هناك تكليف بما لا يعقل وسائر المسائل المشابهة. هذا العامل الأول و أما الثاني.

- **الفرع الثاني: التأثر بالشرائع السابقة** : [2]

الشرائع السماوية السابقة كانت في معظمها تفتقر إلى عنصر المعقولية– بالمفهوم الحديث– في أحكامها، إذ لم تكن معللة في أغلبها و بخاصة شريعة بني إسرائيل. فقد كانوا يكلفون بما لا يطيقون و ما لا يعقلون جزاءً لهم على بغيهم. وحينما يرفضون يهددون تهديدا حسيا بوجوب القبول:﴿ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [البقرة:93].

إن شريعة بعض خصائصها الإصر و الأغلال و تحريم بعض الطيبات و جعل التوبة مشروطة بقتل النفس. هي شريعة خاصة ومؤقتة. وغير قادرة للاستجابة لكل الأعصار و الأمصار؛ ولا يصلح بحال القياس عليها من طرف الفقيه. ولا استلهام خصائصها الإصرية لهذه الشريعة السمحة. ثم إن الشريعة التي ينظر أهلها إلى الله أنه«رب الجنود » الذي يجب أن يصارع و يقاوم؛ ينبغي أن لا تقارن أبدا بشريعة علاقة « الرب» بعباده فيها هي:**﴿الرحمن الرحيم﴾**؛[الفاتحة:2]. الرحمن بجميع الخلق رحمة عامة؛ الرحيم بالمؤمنين منهم رحمة خاصة. وهي الشريعة الخاتمة التي جاءت في طور الاكتمال العقلي والنضج المعرفي؛ لذلك فمن البعيد جدا الحكم بتعبدية الأحكام بمعنى مناقضتها للعقل الإنساني .وأن المقصود منها مجرد الامتثال الظاهري فحسب قياسا على الشرائع السابقة.[3]

---

(1) محمد عبده, **تفسير المنار**. تحرير محمد رشيد رضا. **56/1.**

(2) لعيادي عبد العزيز ؛ **الاجتهاد المقاصدي ومناهجه. ص:78-85**

(3) إسماعيل الحسني . **نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور.ص: 11 .**

- **الفرع الثالث: التقيد بضوابط القياس الأصولي و شروطه.**

القياس عند الأصوليين هو:«إلحاق أمر أو حكم غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم»[1]. و وضعوا له أركانا و أهمها العلة. والعلة مصطلح ذو شجون؛ وقد استعمل استعمالات عديدة. ولكن يبقى أهمها «الحكمة»؛ إلا أنهم و نظرا لما عرفوا به من الدقة و الضبط أرادوا ضبطها« بالوصف الظاهر المنضبط المناسب » لاعتبارات خاصة ذكرها الشاطبي موجزة فقال:«نصب الشارع المظنة في موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشرعية»[2]. وذكرها الريسوني:« ولكن الشارع يربط الأحكام بأمارات ظاهرة منضبطة تجنبا للميوعة والفوضى في التشريع. على أن تلك الأمارات تكون متلازمة عادة مع المصالح أو المفاسد التي هي علة التشريع الحقيقية أو باصطلاح القوم تكون مظنة لها »[3]. قال العلواني:« غير أنه مما تجدر الإشارة إليه أن الأصوليين باستعمالهم العلة بهذا المعنى- ولا مشاحة في الاصطلاح- جعلوا الحكمة إحدى مشتملاتها لا هي ذاتها؛ ومن ثم كان منفذا للتحكم بشريعة الله؛ إذ ساغ لكثير من دارسي الشريعة قديما و حديثا تجاوز حِكم وأسرار الشارع؛ لمجرد أنها لم تستطع الاستجابة للضوابط التي وضعوها. وبالتالي الحكم بتعبدية النص و عدم اشتماله على الحكمة أو العلة. وذلك في ظل قدراته المحدودة و النسبية؛ وهذا ما يجب أن يراجع في كل جيل. وذلك أن النص الموحى مطلق و قدرات البشر محدودة. وتحقيق خصائص الشريعة أولى من تحقيق القدرة على القياس في مسألة جزئية فرعية»[4].

- **الفرع الرابع: عدم الالتفات إلى خصائص الشريعة كمحددات منهاجية:**

ختم الله بشريعة الإسلام جميع الشرائع في قوله تعالى:﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الجاثية/18]. وقد اختلف الأصوليون و الفقهاء في شرائع من قبلنا؛ و الحصيلة في نقاشهم تعود إلى إقرار هذه الشريعة أو رفضها[5]، وقد قال تعالى:﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ**

---

(1) علي جمعة,**القياس عند الأصوليين**,دار الرسالة, القاهرة,ط1,1427ه/2006.ص:**32**. عبد الوهاب خلاف **دار الحديث، القاهرة، دط :1424هـ/2003م. علم أصول الفقه؛ص:52**. وهبة الزحيلي. **أصول الفقه الإسلامي.520/1.**

(2) **الموافقات.187/1.**

(3) أحمد الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ص: 11.**

(4) إسماعيل الحسني . **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور.ص:.12.**

(5) ينظر على سبيل المثال: خلاف: **علم أصول الفقه، ص:285**. وهبة الزحيلي. **أصول الفقه الإسلامي.828/2.**

وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا.. ﴾؛[المائدة:48]. يقول ابن جرير الطبري:«معنى الكلام: لكل قوم جعلنا طريقا إلى الحق يؤمه. وسبيلا واضحا يعمل به»[1]. ويقول القرطبي:«ومعنى الآية: أنه جعل التوراة لأهلها والإنجيل لأهله؛ وهذا في الشرائع و العبادات والأصل التوحيد لا اختلاف فيه»[2]. ومن هنا يتبين أن هذه الشريعة ليست كسائر الشرائع القومية الخاصة والمؤقتة؛ والتي من خصائصها الإصر و الأغلال و تحريم بعض الطيبات. وإنما هي شريعة خاتمة عامة كاملة؛ ومن خصائصها رفع الحرج و التيسير و تحليل الطيبات وتحريم الخبائث؛ حتى إنها جمعت بين الثنائيات كالدنيا و الآخرة و الغيب و الشهادة و الوحي و العقل و الشريعة الحقيقة. لتصبح مفاهيمها متفردة شاملة. فالإيمان فيها يتجاوز التصديق العقلي إلى السلوك العملي و الذوق الجمالي. قال رسول الله ﷺ:« **الإيمان بضع و سبعون شعبة أولها لا إله إلا الله و آخرها إماطة الأذى عن الطريق؛ والحياء شعبة من الإيمان**»[3].

وبيت القصيد من هذا كله: هو أن كثيرا من علمائنا حينما ينظر في خصائص الشريعة هذه؛ إنما ينظر إليها من زاوية كونها محاسن و فضائل؛ لا من حيث هي محددات منهاجية؛ تشكل مع المحددات الأخرى الضابط النهائي لحركة الفكر الإسلامي وفقهه. ونظرة كهذه جعلت إشكالية التعبد تأخذ حيزا كبيرا في الفقه الإسلامي و فكره؛ وتسيطر على العقل المسلم[4].

- **الفرع الخامس: التأثر بالنزعة الكلامية:**

وعلم الكلام كما عرفه ابن خلدون في مقدمته هو:« **علم يتضمن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية؛ والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذاهب السلف و أهل السنة**»[5]. وهو علم ظهر كردة فعل إيجابية دفاعا عن فكرة المجتمع؛ وبحكم أن أغلب علماء الأصول كانوا متكلمين كأبي الحسن البصري و الجويني و الباقلاني والرازي و غيرهم؛ فإنهم قد أقحموا كثيرا من مسائل الكلام في علم الأصول حتى صارت تتصدر مؤلفاتهم. ومن أشهر هذه المسائل:«تعليل أفعال الله» هل هو واجب؟ أم غير واجب؟ أم أنها غير معللة ألبته. ومسألة « أفعال العباد»: هل هي

---

(1) الطبري . **جامع البيان في تفسير القرآن؛ 174/6.**

(2) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن..211/6.**

(3) أخرجه: **البخاري**,كتاب الإيمان ,باب أمور الإيمان,**رقم:09.** 13/1. **ومسلم** : كتاب الإيمان ؛باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء.**رقم:162.** 46/1.

(4) لعيادمي عبد العزيز. **الاجتهاد المقاصدي و مناهجه. ص:82.**

(5) ابن خلدون . **المقدمة** . تح: درويش الجريدي. المكتبة العصرية . صدا بيروت ط2. 1418هـ / 1997م، **ص:429.**

مخلوقة لله؟أم بقدرة العبد استقلالا ؟ أم بالقدرتين معا؟ فهاتان المسألتان و شبيهاهما كالتحسين والتقبيح العقليين[1] كان ميدانها علم الكلام؛ ثم انتقلت إلى أصول الفقه؛ فكانت سببا يكاد يكون مباشرا[2] في ظهور« إشكالية التعبد » وطفوحها على سطح الفقه الإسلامي؛ خاصة إذا علمنا أن الإشكالية لم يكن لها مكان في التشريع الإسلامي منذ عصر الرسالة إلى عصر التأليف في علم الأصول أين ظهرت الإشكالية وأصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله و موضوعه؛ بعد أن كان موضع اتفاق فيما مضى[3].

وقد ذكر أسبابا أخرى في كتابيه الجديدين:«الاجتهاد والتجديد»[4] بحيث بلغت العشرين أو أكثر؛ غير أنها تعود إلى هذه الكليات السابقة إما تفصيلا أو لزوما.

المطلب الثاني: نقد الأسباب المقترحة.

الأسباب التي اقترحت كتفسير يبرر ظهور إشكالية التعبد في الفكر الإسلامي عموما؛ وفي الدرس الفقهي الأصولي خصوصا وإن لا مست الحقيقة في بعض الأحيان-دون قصد- قاصرة عن تفسير ظاهرة بهذا الحجم من الخطورة. والسبب في ذلك أمران:

أولهما: أن قدرتها التفسيرية ضعيفة جدا؛ لأن العوامل المقترحة من عامل اللغة الذي اختلط فيه العباد بالعبيد؛ وعامل التأثر بالشرائع السابقة الذي اختلط فيه العام بالخاص. وعامل القياس الأصولي الذي اختلط فيه الإلهي بالبشري؛ وعامل الغفلة عن خصائص الشريعة الذي اختلط فيه الكلي بالجزئي؛ وعامل علم الكلام الذي اختلط فيه الحقيقي بالوهمي؛ كل تلك العوامل تضعف وتسقط أمام أول مساءلة معمقة تبغي الوقوف على الحقائق دون الأعراض.

كأن يقال: لماذا اختلط مفهوم العباد المكرمين بمفهوم العبيد المسخرين؛ لدى المسلمين- بل والعلماء منهم- في القرون المتأخرة و لم يختلط على أهل القرون الأولى- بل وبعضهم فقط-؟ هل لأن المسألة غامضة إلى هذا الحد؟ فلماذا لا يقال إن هذا الخلط كان نتيجة لسبب آخر حقيقي غير عامل اللغة المقترح؛ بدليل أن المسألة من الوضوح بحيث لا تخفى على مبتدئ في العلم بله العلماء من الناس. والسبب في عدم قبول عامل اللغة عاملا أساسيا في ظهور إشكالية التعبد هو أنه كان موجودا في

---

(1) ينظر في موضوع التعليل: طه جابر العلواني. **مقاصد الشريعة الإسلامية**.دار الهادي؛ بيروت لبنان؛ ط1؛ 2001م.ص: **128**. وفي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. أحمد الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**.ص:**250**.

(2) عبد العزيز لعيادي. **الاجتهاد المقاصدي و مناهجه**.ص:**8**.

(3) مصطفى شلبي . **تعليل الأحكام** . ص:**94**.

(4) طه جابر العلواني؛ **نحو التجديد والاجتهاد**؛ مراجعات في المنظومة المعرفية . دار تنوير؛ ط1؛ 2008م. ص:**180-188**.

الوقت الذي لم يختل فيه مفهوم الحكم التعبدي؛ على الرغم من وجود العبيد بكثرة. فلماذا أثر في المتأخرين ولم يؤثر في المتقدمين. فليس في الحقيقة عاملا مؤثرا؛ بل هو نتيجة طافحة. وكذلك يقال في سائر الأسباب والعوامل الأخرى؛ فإنها كانت موجودة زمن صحة المفهوم فلم تؤثر؛ اللهم إلا القياس الأصولي وشروطه الخيالية؛ وعامل علم الكلام. وهذا مما يدل أن المشكلة لا تكمن في وجود شرائع سابقة أو لغة موهمة أو خصائص مغفلة؛ وإنما الإشكال في الإنسان الذي يتعامل مع هذه المعطيات.

أما القياس الأصولي وعلم الكلام؛ فإن جعل القياس الأصولي بشروطه المثقلة سببا غير وجيه؛ بدليل أن هذه الشروط لم تظهر إلا بعد القرن الثالث- والمراد بالقرن المئة الثالثة لا الجيل المقدر بالأربعين سنة وفق المنهج الخلدوني- مما يعني أنه كان إفرازا من إفرازات الجمود وغياب المنطق العملي الفطري الذي كان سائدا زمن القرون الفعالة. فهو إذن منتج من منتجات العقل الإسلامي في بدايات مراحل سقوطه. ولولا أنه وجد عقولا تقبل هذه الشروط الخيالية لما كان ما كان.

أما علم الكلام؛ وما جاء به من إشكاليات وهمية؛ فإن القانون الرباني لا يتهم الجهة الخارجية الفاعلة بل يتهم الجهة الداخلية القابلة؛ ﴿**قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ**﴾؛[آل عمران:165](1)؛ فقصورنا الذاتي وغفلتنا عن خصائص ديننا هي التي سمحت بدخول هذه القضايا الوهمية إلى مجالنا التداولي؛ مما يعني أنها كانت مظهرا من مظاهر الضعف وعرضا من أعراضه؛ ولم تك قط سببا مباشرا من أسباب هذه الإشكالية.

فقد ظهر جليا أن هذه الأسباب التي اقترحت لتبرر وتفسر ظهور إشكالية التعبد؛ إنما هي أعراض للإشكالية وليست أسبابا لها؛ وغاية ما يقال فيها إنها كانت مبررات لتسارع السقوط بسبب وجودها كما هي زمن الصحة. هذا من جهة؛ وأما الجهة الثانية فهي:

الأمر الآخر: وذلك أننا إزاء مشكلة انحراف مفهوم؛ والسبب الذي يقترح يجب أن يكون نابعا من رؤية كلية وقانون واحد قادر على تفسير التشوهات التي يمكن أن تصيب المفاهيم الصحيحة الفعالة؛ بغض النظر عن المجتمع الذي تشوهت فيه. أي يجب أن يكون قانونها عالميا عاما. لأننا أمام مفهوم من المفاهيم. وكل تفسير لانحراف مفهوم لا يصلح لتفسير أي انحراف لأي مفهوم فقد ابتعد عن ملامسة حقيقة العلم؛ الذي هو اكتشاف القوانين. مما يسلمنا ويفرض علينا أن نقر أن البحث في موضوع تشوه المفاهيم هو من تخصص عالم النفس الاجتماعي وليس من تخصص الفقيه.

(1) تحدث الأستاذ مالك بن نبي عن القابلية للاستعمار كعامل داخلي؛ وكتب المفكر عبد الكريم بكار سلسلة في ضوء هذه الآية اسمها:«الرحلة نحو الذات». نشرتها دار القلم.

والحاصل؛ أن تشوه مفهوم الحكم التعبدي الذي تعرض للتشويه؛ ثم التشويه الذي تعرض للتعميم. يجب أن يقابل بنموذج تفسيري قادر على تفسير تشوه أي مفهوم في أي مجتمع؛ وبالتالي التحكم في كيفية تصحيحه. أو حتى صناعته وتوجيهه. وهو ما سيحاول المطلب التالي فعله ولو بجهد المقل.

المطلب الثالث: النموذج التفسيري المقترح لانحراف مفهوم الحكم التعبدي.

العوامل المقترحة السابقة تشترك في نقطة أساسية ومحورية في تفسير انحراف المفاهيم؛ تنعكس بعد حين في كيفية تصحيحها. وهذه النقطة المحورية هي: الاعتقاد بأن السبب الرئيسي في انحراف المفاهيم هو سبب فكري؛ أي أنه سوء فهم. ويظهر هذا في محاولة من يعتقد في هذا السبب إزالة التشوه عن طريق الإقناع الفكري والتصحيح النظري للمفهوم. كمن يحاول أن يصحح نظرة الناس إلى العبادة بأنها توجيه الحياة لله وليست مجرد شعائر؛ وأن العلم ليس محصورا في الوحي وأن الصبر تحمل نصب العمل لا تحمل مرارة الذل؛ وأن الزهد ملك الشيء دون تعلق القلب به لا ترك الشيء إطلاقا. وأن الجهاد هو التضحية بكل شيء لا القتال فقط. وأن الإيمان هو التفاعل بين العقل والقلب الذي يظهر سلوكا على الإنسان لا مجرد حشو الدماغ بالمعلومات. إلى أشباه هذه المفاهيم المظلومة التي قزمت وشوهت. ولو بقي الوعاظ والناصحون مئات السنين يعظون الناس في مثل هذه القضايا لما تغير إلا الشيء القليل- والذي سيفسر البحث سبب قلته ومحل أصحابه بعد حين إن شاء الله-.

والبحث سينطلق من منطلق آخر؛ ليبين أن السبب الرئيسي في تشوه المفاهيم هو سبب نفسي أولا؛ وأن دور الفكر إنما هو التبرير فقط. وأن المفهوم المشوه دليل على نفسية مشوهة. وأن المفهوم يتشوه عندما تتشوه نفسية المتلقي له. وأن المفسدات الاجتماعية العامة هي السبب الأكبر في التشوهات المفاهيمية العامة؛ لينتهي البحث إلى أن تصحيح المفهوم يحتاج إلى عملية تربوية لا إلى عملية توعوية. وهذا التفصيل.

• الفرع الأول: السلامة النظرية لمفهوم الحكم التعبدي.[1]

قبل أن نبين حقيقة الحكم التعبدي؛ يحسن بنا أن نبين طبيعة العلاقة بين الله وعباده. هذه العلاقة العامة يمكن أن نفسر بها جميع الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقا. ومختصر هذه العلاقة جهتان: تصاعدية من العباد إلى ربهم[الإنسان- الله]. وتنازلية من الله إلى عباده.[الخالق؛ الإنسان].

أما العلاقة الأولى: أي العلاقة التصاعدية[العباد(الخلق), الله(الخالق)]؛ فيمكن اختصارها في مراحل:

---

(1) بدأ البحث بهذا البحث النظري حتى يزيل أي احتمال نظري يوهم بوجود علاقة إكراهية بين الله وعباده؛ أو بين العباد وربهم. لكي نفهم أن التشوه لم يأت من النصوص وإنما أتى من خارجها.

1. معرفة بالله [ناقصة تليق بالعبد]؛ لقوله تعالى:﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[طه:110]؛ تتم عن طريق تعرف الله على العبد من خلال النعم والنقم والخلق البديع .
2. هذه المعرفة تثمر محبة؛ أقل درجاتها الرضا الداخلي الذي يجعل العبادة مقبولة؛ إذ لا معنى لعبادة يؤديها المكلف تأثما؛ أو مكرها؛ أو رياءً أو تقليدا.
3. طاعة رضائية؛ ممثلة في امتثال الأوامر واجتناب الزواجر. على قدر الوسع وإمكانية التصحيح [التوبة].

هذه الثلاثة مجتمعةً؛ هي التي تسمى [العبادة]؛ وهي التي اختصر القرآن الكريم وظيفة الإنسان الوجودية فيها؛ قال تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات: 56]. وعليه فالعبادة هي:«طاعةٌ ناتجةٌ عن حبٍّ ناتجٍ عن معرفةٍ» ولهذا عرفها ابن تيمية كما مر بأنها:«غاية الحب مع غاية الخضوع»(1). ولا يمكن أن يحب الإنسان من لا يعرف؛ وعلى قدر المعرفة يكون الحب. وهذه العلاقة التي تبدأ مع العقل معرفةً, وتتوسط مع القلب محبةً؛ وتنتهي مع الإنسان بكليته امتثالا. ليس فيها ما يوحي إلى أي علاقة إكراهية تلزم العبد بفعل المأمور وترك المنهي.

وأما العلاقة التنازلية:[الله(الخالق),وعباده (الخلق)؛ فتختصر في مرحلتين :العلم التام[الخبرة]؛ ثم الرحمة التامة[اللطف].

1. العلم التام: ويعبر عنه الله في كتابه باسم«الخبير»؛ والخبير هو الذي يعلم دقائق الأمور. غير أن علم الله ليس كعلم الإنسان ؛ فهو العلم الشامل الكامل المحيط. وكان من منظور البشر أن تكون نتيجة علم الله التام بعباده أن يعذبهم أو يرهقهم. غير أن الله يعامل العباد بعكس منطقهم . فهم كلما ازدادوا عنادا ازداد الله رحمة.
2. الرحمة البالغة:[اللطف], والتعبير باللطف دقيق وجميل ,قال تعالى:﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[الملك: 14]. ويلاحظ أيضا أن الله تبارك وتعالى لا يخص هذه العلاقة بالمؤمنين به فقط؛ بل بجميع خلقه وذلك في مثل قوله تعالى:﴿ اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾ [الشورى:19], وقوله تعالى في آية أخرى :﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لرءوف رَّحِيمٌ﴾[البقرة:143], فالله رءوف ب"العباد" كل العباد, ورحيم بـــ"الناس" كل الناس. هذا مع التسليم بأن هناك فرقا بين لطف الله ورأفته بالمؤمنين به وغير المؤمنين. والمهم من هذا كله أن العلاقة الأساسية التي تربط الله بخلقه هي الرحمة واللطف؛ غير أن هذه الرحمة وتوابعها ؛ ليست واجبا على الله ؛سبحانه؛ وإنما هي محض الفضل.

(1) ينظر الفصل الأول من الباب؛ مبحث المصطلحات المقاربة: مصطلح العبادة.ص:**71.**

إنه وبحكم التحليل السابق؛ يمكننا أن نقرر أن هذه الرحمة العامة والرأفة واللطف والخبرة؛ إنما هي «**تدلـــــيل**» من الله لعباده؛ وكل المعطيات الحياتية تبين كيف يرزق الله من يكفر بوجوده ولا يعجل العقوبة لمن يتعدى حدوده؛ وكذا النصوص التي سقناها من قبل. لا وجود فيها لأية إشارة يمكن أن يفهم منها القهر والتذليل للعباد.

وعليه فإن إرسال الرسل وإنزال الكتب ؛ كله يعد من مظاهر رحمته تعالى ببني البشر؛ وقد جاء هذا تصريحاً في قوله ﷻ حاكيا عن هذا الدين الخاتم:﴿**وَما أَرْسَلْنَاكَ إلاَّ رَحْمَةً للعالمين**﴾[الأنبياء:107]؛ فأصل التكليف كله رحمة الله بالعباد. وقد ذكرنا فيما سبق أن أخص خصائص الحكم التعبدي أنه :«ما يحتاج إليه المكلف حاجة ماسة ولا يستطيع الوصول إليه بعقله وجهده». فهداية الله الإنسانَ لهذه الضروريات من الأحكام تعد رحمة زائدة على رحمة الدين المجمل؛ فهي إذن «تدليل» من الله لعباده؛ والقصد كما مر ليس مجرد التطبيق لاختبار الطاعة والامتثال؛ وإنما مقاصد الأحكام التعبدية[العديدة والمتعددة]؛ لا تتحقق إلا من خلال تلك الصور التي حددها العليم الحكيم.

وهنا فقط يمكننا أن نسأل السؤال المحوري: إذا كانت كل هذه الأدلة الكلية والجزية متضافرة على إثبات رحمته تعالى بالعباد ولطفه بهم؛ فما الذي نقل الحكم التعبدي من اللطف الزائد والرحمة البالغة إلى معنى«مرارة القهر وذل التعبد»؛أي ما الذي حرف هذا المفهوم من «التدليل» إلى«التـــــــذليل»؟

- **الفرع الثاني:المراد بالمفهوم.**

بعد أن بينا أن الحكم التعبدي لا يحمل أية شائبة قهر في جانبه النظري؛ نوضح المراد من مصطلح «مفهوم». حتى لا تختلط علينا الأمور؛ ويصبح النقاش بعدها بابليا لا يقوم على أساس ولا يحاسب بمعيار. فالمراد بالمفهوم هنا :«**الفكرة التي تكيفت بها النفس حتى صارت الأفعال تصدر عنها سجية لا تكلفا**». وبما أننا نتحدث عن مفاهيم حضارية عامة في فهم الدين والتدين والدنيا ؛ فإن المفاهيم هنا تأخذ طابعا جماعيا بحيث يمكن أن نسمي «المفهوم/ الفكرة» بالثقافة؛ من جهة أن الثقافة إنما هي عقلية جماعية [1] , وقد نبهت على جماعية المفهوم الفاعل حتى لا يتذرع البعض بأقوال بعض العلماء ومواقفهم لإثبات أن هذا المفهوم أو ذاك كان صحيحا في تلك الفترة التي ادعي فيها انحراف المفهوم؛ لأن ذهاب الحق من الدنيا جملة مستحيل ؛ وعليه تفهم النصوص التي تتحدث

(1) ينظر: مالك بن نبي؛ **مشكلة الثقافة**. دار الفكر؛ دمشق سوريا. الطبعة الرابعة المعادة.2000م.

عن الطائفة المنصورة. والمفاهيم الحضارية يجب أن تكون حاضرة في وعي نسبة معتبرة من المجتمع كفيلة بإحداث التحول والتغير ؛ وقد نبه القرآن الكريم على ضرورة التغير الجماعي للمفاهيم لما عبر بــ«القومّ» في قوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [الرعد:11].

ونعود إلى التعريف؛ فالفكرة أو التصور أو المعنى أو المفهوم الذي لم يتفاعل مع قلب إنسان بحيث وصل به إلى درجة الإيمان به؛ لا يمكن أن يسمى مفهوما أو فكرة؛ فمجال البحث إذن هو «المفاهيم الفعالة في الوسط الاجتماعي العريض»؛ وليس الكلام عن أفكار حالمة قابعة بين دفات الكتب ورفوف المكتبات.

الفرع الثالث:أثر الوجدان في تكوين المفاهيم:

الإنسان مخلوق عاطفي بالدرجة الأولى؛ ومهما حاول أن يغطي هذه العاطفة باسم العقلانية والموضوعية والحياد؛ فإنه من الصعوبة بمكان أن ينظر إلى الأفكار من غير منظاره الداخلي, وذلك أن الفكرة التي تكلف الواحد منا الكثير من التحديات أو تضر بمصالحه ضررا بالغا سواء المادية منها والمعنوية؛ فإن التعامل معها بـــ(حياد وموضوعية وعقلانية وواقعية) يصبح من قبيل المستحيل. ولنا أن ننظر-كمثال ولا مشاحة في الأمثال- إلى صاحب مصنع يبيع السجائر؛ يسمع أن في حكم التدخين قولين: الكراهة والحرمة. فإنه سيميل مباشرة إلى القول بالكراهة؛ لا لأن البحث العلمي الدقيق هو من أقنعه؛ بل لأن القول بالحرمة ليس في صالحه. وقد بين القرآن الكريم هذه القضية بيانا شافيا؛ وهي أن الإنسان يتعامل مع الأفكار بوجدانه وعاطفته أكثر من تعامله معها بعقله؛ وأن العقل لا يعمل في أغلب الحالات إلا دور المبرر لقرارات تحافظ على المصالح أكثر مما تنشد الحقائق.

ومن ذلك أن كل الأنبياء كانوا يواجهون من طائفة واحدة هي:[الملأ]؛لأن الملأ من القوم وهم الثالوث المعروف:" أصحاب السلطة؛ أصحاب المال؛ أصحاب القوة" ثم التوابع لهم؛ لن يكون في صالحهم أن تنتشر بين الناس دعوة تبن لهم أن الناس سواسية وأن العدل...؛ ﴿ **ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آَخَرِينَ (31) فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ (32) وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآَخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ (33) وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ** ﴾ [المؤمنون:31_34] ولهذا بين القرآن أن [الملأ] رفضوا دعوة النبي قبل أن يعرضها عليهم أصلا؛ قال تعالى:﴿ **قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ** ﴾ [الزخرف:24]؛ إنه مجرد عرض فكري لطريقة مخالفة في النظر إلى الحياة والأحياء والقيم الرافعة والخافضة في المجتمع. وكان المنطق يفرض أن يقولوا له :«هات برهانك

إن كنت من الصادقين»؛ ولكن الظرف الوحيد الذي يمكن أن تستمر فيه مصالحهم هو الظرف القائم ؛ المبني على الاستعباد والاستغفال؛ وبالتالي فإن كل تغيير فيه مرفوض. لأن كل ما يمس بمصالحهم غير معقول؟ وبالمقابل ؛ فإن أول من يؤمن بالأنبياء هم المستضعفون؛ لأن دعوة الحق تنصفهم فيكونون مهيئين نفسيا لقبولها؛ قال تعالى﴿ **فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ**﴾ [هود:27]. هذا لا يعني أبدا أن الأغنياء والأقوياء لا يؤمنون بل المستضعف أكثر قابلية للحق والعدل من القوي؛, وهذا ما يفسر سرعة انتشار الإسلام في القرون الأولى؛ رغم قلة لعدد والعتاد؛ وهو أمر يبدو خارقا للعادة؛ مما يعني أن الشعوب التي كانت تعي تحت نير القهر والظلم كانت مستعدة نفسيا لقبول فكرة العدل؛ فهي لم تقاوم الإسلام ؛ ولو قاومته لما انتشر بهذه السرعة ؛ وقد عبر القرآن عن هذه الحالة في حق المنافقين الذين كانوا يسرعون إلى النبيﷺ في المحاكمة إذا أيقنوا أن الحق معهم؛ قال تعالى:﴿ **وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ (47) وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ (48) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ** ﴾ [النور:47_49].

إن سبب كل هذا العناد؛ ليس لأن الأفكار تنقصها الأدلة القوية الواضحة الكثيرة, بل العكس هو الصحيح ؛ وقد حلل القرآن الكريم هذه الحالة المرضية التي يتعامى فيها العقل الإنساني على الدلائل المادية المحسوسة والدلائل المنطقية المعقولة؛ وذلك في مثل سورة القيامة(1)؛ فإن السورة محصورة في طرفيها البداية والنهاية على البراهين القاطعة التي تثبت أن القيامة والحساب حق؛ وما يتبعها من الحياة التي يجب أن تبنى وفق هذا المعتقد. وهذان الدليلان هما كالتالي:

1-الدليل الواقعي : وهو وقوع القيامة ؛ ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (1) لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴾ [الواقعة:1-2]؛ إذ لا يعد عاقلا من أنكر وقوع شيء واقع. والثاني: وقوع هذا النوع من الحساب في النفس الإنسانية كل حين؛ وهي تلوم الإنسان على فعل القبيح والتقصير في فعل الحسن. إنها محكمة داخلية حقيقية تقف دليلا على وجود محكمة أخرى ينصف فيها الخلائق ماديا كما أنصفوا في الدنيا معنويا, وهما المختصران في قوله تعالى:﴿**لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ؛وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** ﴾[القيامة:1-2].

2- والدليل المنطقي:هو ما جاء في آخر السورة من أن الذي أوجد الإنسان من عدم أقدر على إيجاده من الموجود؛ بل هو﴿ **أهون عليه**﴾ [الروم:27] قال تعالى:﴿**أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ؛ ثُمَّ**

(1) ينظر في تفسيرها التحليلي: **التحرير والتنوير:336/29. الجامع لأحكام القرآن: 91/19.في ظلال القرآن:400/7.**

كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ [القيامة:37-40].

فالقضية من الجهة الفكرية النظرية محسومة واضحة؛ فلماذا يكذب بها هؤلاء؟ الجواب يعالجه القرآن في تحليل نفسي رائع بالغ الدقة لسيكولوجية التعامل مع الأفكار؛ وهو أن الإنسان لا يكذب بالبعث والحساب لأنهما غير منطقيين ؛ بل لأن هذه الفكرة لا تلائم مراده النفسي من إرادة الحياة المطلقة والإباحية اللامحدودة:﴿**بَلْ يُرِيدُ الإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ،يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ**﴾[القيامة:5-]. ويريد أن يترك سدى وعبثا؛﴿ **أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى** ﴾[القيامة:36].وإن كان في قرارة نفسه يقر بأحقية هذا المبدأ؛ والأعذار التي يقدمها لدعاة الحق لصرفهم إن هي إلا أعذار يريد أن يقنع بها الآخرين لا أن يقنع نفسه.﴿**بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ**﴾[القيامة:14-1]

إن مشكلة الإنسان مع الأفكار الحقة والقضايا العادلة أو ما يعبر عنه القرآن بـــ"الحق" ليست مشكلة عقلية فكرية "جهل- غموض" بل هي مشكلة نفسية بالأساس ﴿**ولكن أكثرهم للحق كارهون**﴾[الزخرف:78]. ومن الآيات المعبرة أيضا قوله تعالى:﴿ **قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ**﴾[الأنعام:33].أو قوله﴿ **وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾[النمل:14].

إن فساد الجهاز النفسي للمتلقي يجعل نظره للخطاب مختلا. وعلى قدر الصفاء النفسي والتوازن الوجداني يكون الفهم أقرب إلى الصحة والصواب, والعكس صحيح. جاء في صحيح البخاري عن أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال:« مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا فكان منها طائفة طيبة، قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعُشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تُمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقُه في دين الله ونفعهُ ما بعثني الله به، فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ، ولم يقبل هُدى الله الذي أرسلتُ به »[1].

فالمبدأ النازل من السماء واحد؛ ولكن اختلاف الأوعية التي تتلقاه تجعل التفاعل مختلفا تماما؛ والإشكال ليس في المبدأ لأنه واحد واضح ناصع؛ بل الإشكال في المتلقي؛ فإن كان سليم النفس سلم فهمه وعمله؛ وإن كان سقيم النفس اعوج فهمه. ولهذا السبب اختار الله تعالى العرب لحمل الرسالة أول الأمر؛ لأنهم كانوا«أميين» على الفطرة لم تعرف نفوسهم أفكارا أخرى بحيث تشوه عليهم

---

(1) **متفق عليه**. أخرجه **البخاري** ، كتاب العلم، باب: فضل من علم وعمل.42/1.**رقم:79**. **ومسلم**، كتاب الفضائل ، باب: مثل ما بعث به النبي ﷺمن الهدى والعلم.1788/4. **رقم:2282.**

دينهم. اللهم إلا بعض الخرافات الوثنية التي عرف ﷺ كيف يزيلها من أنفسهم؛ كنهيهم عن زيارة القبور مثلا؛ وتحرج عمر بن الخطاب من تقبيل الحجر أكبر دليل على التربية الوقائية التي وضعها ﷺ حائلا دونهم ودون تذكر أيام الوثنية. وهذه التخلية فالتحلية التي حضي بها الجيل الأول؛ لم يحض بها جيل الفتح ممن دخلوا الإسلام من أعراب العرب أو من الأعاجم شرقا وغربا؛ فكانت رواسبهم سببا مباشرا في تشوه مفاهيمهم ومعتقداتهم حتى[1].

ولا يعارض هذا بما كان يقوم به ﷺ من التصحيحات النظرية لبعض المفاهيم؛ كالإفلاس والغنى والجنون و تقييم الرجال وغيرها من المفاهيم النظرية. والسبب في عدم ورودها أن النبيﷺ كان يتعامل مع نفوس ومعادن رفيعة؛ لم يفسدها القهر والاستبداد والتذليل والسخرة. وغاية ما كان ﷺ يفعله معهم إنما هو صناعة الغايات العالية والارتقاء بالمفاهيم من المستوى البسيط إلى المستوى الكوني؛ بحيث يكون الغنى غنى القلب والجنون معصية الرب والإفلاس ظلم الخلق والرجل بتقواه لا بماله وغيرها من القيم الرفيعة؛ التي وجدت تربة صالحة ومعادن نقية غالية.

- **الفرع الرابع: أثر بيئة القهر في تشوه المفاهيم.**

إذا تبين لنا أن المفاهيم ذات أصول نفسية ابتداءً؛ وأن العقل البشري لا يلعب في أغلب الأحيان إلا دور المبرر للاتجاهات النفسية التي تخدم مصلحته. نعيد تحليل فكرة النظر التعبدي مجددا. والنظرة المحللة تفيد بأن الخلل وقع من جهتين: الأولى: في اعتقاد جواز وجود حكم في الشريعة لا حكمة له إلا مجرد اختبار الطاعة وابتلاء العباد. والأخرى: في أن النظرة التعبدية نظرة جامدة ساكنة؛ لأن مقابلتها وهي النظرة التعقلية تلزم صاحبها الاجتهاد والابداع والتجديد في النظم والوسائل[2] .

وعليه فإن النفسية التي تدعو صاحبها أو أصحابها إلى تجويز الممنوع شرعا؛ وهو العبثية في الأحكام؛ والجمود حيث يجب الإبداع. نفسية وليدة بيئة مختلة ؛ حيث القوانين المنظمة للحياة تصدر بشكل عشوائي لا تراعى فيه مصالح الناس؛ وإنما أهواء الحاكمين فيها. ويسودها الظلم والتعسف؛ لأن الإكراه والظلم هما الداء الدوي الذي يقتل في الإنسان معاني الإبداع والفعالية. وقد أشار حكيم الحضارات عبد الرحمن ابن خلدون إلى أثر الاستبداد في نفسية الشعوب التي تنشأ تحت نيره؛

---

(1) من أشار إلى هذه الفكرة المهمة : الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابيه. **أزمة العقل المسلم؛ ص: 68. وأزمة الإرادة والوجدان المسلم**. دار الفكر؛ دمشق؛ سوريا؛ الطبعة الأولى: 2004م.ص:**37.**

(2) والحديث طبعا في الدوائر التي أباح الشارع بل طلب من المسلمين فيها ألا يجمدوا فيها على صورة بعينها؛ لأن النظرة التعبدية تصير حالة مرضية إذا تعدت من الحالات القليلة ذات الحكم العديدة؛ لتعم كل أو أغلب أبواب الحياة؛ فتصاب بالعطالة؛ كما هو الحاصل اليوم.

فقـــال:« ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل؛ وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله. وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين. **وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف**، واعتبره في كل من يملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم **استقراء**. وأنظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه».[1]

فابن خلدون في هذا التحليل الرائع يبين بجلاء أن الإنسان الذي يربى وينشأ في بيئة القهر والاستبداد؛ يفقد الفعالية[2]؛ ويصاب بازدواج الشخصية؛ أي الانفصام بين السلوك والمعتقد. وعليه فإن نفسية الشعوب الإسلامية أيام الملك العضوض والحكم القهري مات في الغالب الأعم فيها روح المبادرة والإبداع؛ فصارت غير مهيأة نفسيا لقبول أي مفهوم يوجب عليها الحركة والتجديد. لأن المفاهيم الإيجابية مكلفة ومتعبة في حين المفاهيم السلبية مريحة ومنومة. والنفس الكسولة الباردة تتجه ابتداءً إلى ما يريحها. وهذا التحليل يقودنا إلى القول: **بأن المفاهيم المشوهة هي مفاهيم تَـــكَيُّفِيَّة**[3]؛ تحاول من خلالها الشعوب أن توجد نوعا من التناغم بين ما تعتقده وما تعيشه. مثل فكرة الجبر وانتظار المخلص. وهذا التحليل هو نفسه الذي ذكره كل من تكلم في الآثار النفسية للاستبداد على الشعوب.[4]

---

(1) ابن خلدون؛ **المقدمة:ص:243.**

(2) كتب الدكتور جمال الدين جمال كتابا سماه:«**الإنسان الفعال**» دار الفكر؛2001م. وأخذ يقارن فيه بين فعالية الإنسان الغربي ولافعالية الإنسان العربي المسلم. ثم وضع عشر قواعد للفعالية, ولكنه نسي أن الفعالية ليست علما يتعلم؛ وإنما هي جو يعاش. وأن لا فعالية الإنسان العربي ليست عرقا جينيا فيه؛ بل هي أثر نفسي لبيئة القهر السياسي والفقر الاجتماعي والقفر الثقافي؛ ودون إدراك هذا المفتاح يصير الكتاب مجرد نواح وبكاء على الأطلال.

(3) تكلم الدكتور مصطفى حجازي في كتابيه:«**الإنسان المقهور**»؛ و«**الإنسان المهدور**»؛ عن آليات الشعوب المستعبدة في التكيف مع الاستبداد؛ ومن بينها فكرة الجبر؛ وانتظار المخلص؛ والاعتماد على عالم الغيب من مثل السحر والشعوذة والجن والشياطين. وكلها محاولات للهروب من مواجهة الحقيقة والتكيف مع الواقع المتأزم.

(4) ينظر: عبد الرحمن الكواكبي؛ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. منشورات الزمن.1984. حيث ذكر تأثير الاستبداد على مختلف الأصعدة. وينظر: **الطاغية**. عبد الفتاح إمام. سلسلة عالم المعرفة. رقم:173. 1994.

إن بيئة القهر هي التي أفسدت نفسية الشعوب الإسلامية وقتلت فيها روح الإبداع والمبادرة. وهو ما فسر لنا سرعة انتشار النظرة التعبدية التي كان ختامها إغلاق باب الاجتهاد؛ وهي علامة على درجة الجمود والركود الذي وصلت إليه النفوس آنذاك. وبقي لنا شيء آخر وهو تجويز الممنوع شرعا؛ أي النظرة العبثية التحكمية إلى الأحكام التعبدية. وتفسير ذلك يعود إلى البيئة أيضا. فإن وجود الشيء دليل إمكانه؛ والإنسان العادي لا يفرق في غالب الأحيان بين الممكن عقلا والموجود فعلا.

ومن ذلك تعجب هند بنت عتبة في البيعة لما سمعت من أركان البيعة تحريم الزنا:«أَوَتَزْنِي الحرة؟»[1]؛ على الرغم من أن الزنا خطيئة قد يقع فيها أي إنسان حاشا المعصوم من الناس. فيفهم أن المسلمين لما رأوا القوانين والأحكام تصدر من ولاة أمورهم على مقاسات متعددة لا تراعى فيها مصالحهم بقدر ما تراعى فيها أهواء كبرائهم؛ جوزت عقولهم أن ترد أحكام الشرع بمثل ما يعيشونه من التحكم. فالنظرة العبثية إلى الأحكام التعبدية واعتبارها مرة وتحكمية؛ إنما هي صورة من صور الحياة الاجتماعية التي كساها القهر والتحكم. وتأثير حياة الإنسان على آرائه معروف مشهور؛ ومن ذلك طلب بني إسرائيل من موسى عليه السلام أن يريهم ربهم لأنهم كانوا يرون ربهم في مصر؛ وكذا تشويههم لمعتقدهم بسرعة وحنينهم إلى المادية الدنيوية والمادية الدينية؛ إنما كان أثرا من آثار فساد أنفسهم التي طال عهدها بالقهر والاستبداد؛ حتى إنه لم ينج من أثر تلك البيئة المسمومة إلا رجلان تحققا بحقائق الدين؛ وأما البقية الباقية فقد دخلت صحراء سيناء حتى تصفى من آثار القهر؛ وتعود إلى القيام بالواجب بعد حين. وقياس العلماء علاقة الله بعباده بعلاقة الحكام بمحكوميهم على الرغم من خطئه وفساده. راجع إلى هذا المعنى.

وبهذا النموذج؛ يمكن أن نجد تفسيرا لشيوع فكرة الإرجاء في أوساط العامة من المسلمين على الرغم من أنهم لم يسمعوا فيها دليلا واحدا؛ وقوام فكر الإرجاء فصل العمل عن المعتقد؛ وانتظار الجزاء الكبير على العمل القليل أو حتى على الكسل؛ ويلوون في ذلك الأحاديث التي تعد بالجنة من تلفظ بكلمة التوحيد. إلا أن المتعمق يجد أنها صورة من صور الاختلال الاجتماعي الذي يرى فيه الإنسان؛ أنه يمكن أن يعمل كل شيء ولا يعطى أي شيء؛ في حين يوجد في مجتمعه من يأخذ كل شيء إلا أنه لا يعمل أي شيء. ويمكن أن تجرى تجربة في مجتمع من فقد فيه عمله فقد فيه حياته؛ هل من الممكن أن تنتشر فيه فكرة الإرجاء.؟ التعبير بـــ:«ينتشر» مقصود؛ لأن وجود بعض الأفراد الكسالى في مجتمع عامل لا يهدم القاعدة؛ والحديث عن الظواهر لا عن الحالات الفردية.

---

(1) ينظر: **مجمع الزوائد**:42/6.**رقم**:**9862**. وقال: رواه أبو يعلى وفيه من لم أعرفهن. وينظر: **تلخيص الحبير**:**29/5**.

وختاما؛ فإن الأسباب التي اقترحت لتفسير ظهور إشكالية التعبد في الفكر الإسلامي لا تصلح أن تفسر ظاهرة انحراف المفاهيم؛ لأنها شاملة لأطوار المفهوم أولا بدليل وجود المبررات نفسها زمن صحة المفهوم؛ وغير مطردة ثانيا في كل المفاهيم. وأما النموذج المقترح فيقوم على أساس أن المفاهيم ذات أصول نفسية ابتداءً؛ وأن فساد المفهوم دليل على فساد نفسي؛ وأن المفاهيم المشوهة إن هي إلا مفاهيم تكيفية تؤخذ من الواقع المتأزم. وعليه فإن التصحيح النظري للمفاهيم-كما يقوم به المصلحون الآن- ليس ذا قيمة كبيرة إذا لم يسبقه تزكية نفسية جماعية للنفوس المتلقية؛ عن طريق تهيئة الجو الذي يساعد على نشوء مفاهيم إيجابية.

وقد عرف الغربيون هذا القانون؛ فوفروا الأجواء المناسبة لأفكارهم وفلسفاتهم؛ فانتشرت في العالم انتشار النار في الهشيم؛ وما لم يدرك العاملون للمبادئ والمتعشقون للمثل؛ أن الدعوة النظرية للمبادئ دون تهيئة الأجواء العامة لها ليس ذا معنى فإنهم سيراوحون مكانهم قرونا.

فتصحيح المفاهيم يحتاج إلى عملية تربوية أساسا؛ وفي مثالنا الحكم التعبدي؛ فإن إشكالية التعبد ناجمة أساسا من فقدان الفعالية وروح المبادرة وهما مرضان لبيئة القهر والفقر؛ ولإعادة الفعالية إلى المجتمعات؛ يجب توفير بيئة من العدل والحرية والأمن؛ تكفل إعادة الروح والأمل والتجديد والإبداع؛ ولا أدل على صحة هذا المقترح؛ من التحولات الجذرية التي تسجلها الجاليات المسلمة في العالم الغربي؛ لا لسبب إلا لتوفر البيئة المساعدة. هذا ما أمكننا أن نسطره والله الهادي والموفق إلى الرشد والصواب.

الباب الثاني:

المجـــالات التطبيقية للبـــــــحث.

وفيه ثلاثـــــة فصول:

- الفصل الأول: التأصيـــــــل.
- الفصل الثاني :التفصيـــــــل.
- الفصل الثالث: التطبيـــــق.

الفصـل الأول:

التأصـــــيل

قال أبو سليمان الداراني :

«إنه لتعرض علي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهديْ عدل : الكتاب والسنة »

مدارج السالكين 2/ 40.

المبحث الأول: القاعدة: التعريف والأنواع والفروق.

- **المطلب الأول: تعريف القاعدة.** .

الفرع الأول: القاعدة لغة.

الفرع الثاني: القاعدة اصطلاحا .

- **المطلب الثاني: أنواع القواعد.** .

الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية.

الفرع الثاني: تعريف القاعدة الأصولية.

الفرع الثالث: تعريف القاعدة المقصدية.

- **المطلب الثالث: الفروق بين أنواع أنواع القواعد.**

الفرع الأول: الفرق بين القاعدة و الضابط.

الفرع الثاني: الفرق بين القاعدة والأصل.

الفرع الثالث: الفرق بين القاعدة والنظرية .

الفرع الرابع: الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية.

الفرع الخامس: الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية.

المبحث الأول:القاعدة: تعريفها أنواعها والفروق بينها.

يمكننا الآن؛ وبعد أن حللنا حل القضايا والإشكالات المتعلقة بالمصطلحات والمفاهيم المتعلقة بمسألة التعبد والتعليل؛ وكذا القضايا القريبة والبعيدة منها؛ يمكننا أن نشرع في الدراسة التركيبية التطبيقية بعد أن أنهينا الدراسة التحليلية التفكيكية. والمراد من هذا المبحث وضع الأرضية النظرية لمعرفة نوع القاعدة مجال البحث؛ ولهذا سيكون الحديث عن تعريف القواعد وأنواعها والفروق بينها وبين المصطلحات القريبة منها. هذا هو المقصود والله هو المأمول عونا وتسديدا.

المطـلب الأول: تعريف القاعدة.[لغة واصطلاحا].

قال شهاب الدين القرافي مبينا أهمية دراسة القواعد؛ أصولية كانت أم فقهية أم مقصدية: «فإن كل فقيه لم يخرّج على القواعد فليس بشيء». وقال:« وإذا رتبت الأحكام مخرّجة على قواعد الشرع، مبينة على مآخذها، نهضت الهمم حينئذٍ لاقتباسها، وأعُجبت غاية الإعجاب بتقمّص لباسها»[1]. أما فائدتها في تحصيل الملكة و لم شتات المسائل فإن:« من ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات»[2].

- **الفرع الأول: القاعدة لغة:**

القاعدة في اللغة: الأساس[3]؛ وتجمع على قواعد، وهي أسس الشيء وأصوله، حسياً كان ذلك الشيء: كقواعد البيت، أو معنوياً: كقواعد الدين أي دعائمهِ.

وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في قوله الله تعالى:﴿**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[البَقَرَة:127].وفي قوله:﴿ **قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾[النَّحْلِ:26]. فالقواعد هي أساطين البيت وأساسه الذي يعمده.[4]

فالقاعدة في هاتين الآيتين الكريمتين بمعنى:الأساس وهو ما يرفع عليه البنيان. ومن شواهد هذا في لغة العرب؛ قولهم:« قواعد الهودج»؛ وتقصد به خشبات أربع معترضة توضع في أسفله؛ تركب عليه عيدان الهودج[5]. ورسوخها وثباتها لازم عقلي لها مادامت أصلا لغيرها.

---

(1) القرافي؛ **الذخيرة 36/1، 50.**

(2) القرافي؛ **أنوار البروق في أنواء الفروق؛ 3/1.**

(3) **لسان العرب؛362/3**. المصباح المنير؛**510/2**. تاج العروس؛**60/9**. الصحاح؛ **525/2.**

(4) الزمخشري؛ **الكشاف. 602/2.**

(5) **لسان العرب؛363/3** . مفردات القرآن: **679.**

- **الفرع الثاني: القاعدة اصطلاحاً.**

اختلفت عبارات العلماء في تعريف القاعدة اصطلاحا؛ نسوق منها التالي:

1. عرفها الجرجاني بأنها:« قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[1]. والقضية هي:«قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب». والكلية هي:«ثبوت الحكم على كل واحد بحيث لا يبقى فرد»[2].
2. وعرفها أبو البقاء الكفوي بقوله:«القاعدة اصطلاحاً: قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها »[3].
3. وعرفها العلامة التفتازاني بأنها:«حكم كلي ينطبق على جزئياته لِيُتَعَرَّف أحكَامها منه »[4].
4. وعرفها الحموي في « غمز عيون البصائر» فقال هي:« حكم أكثري ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه »[5].
5. وعرفها المقري:« كل كلي هو أخص من الأصل وسائر المعاني العقلية العامة؛ وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[6].
6. وعرفها تاج الدين السبكي بقوله:« هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها »[7].

هذه التعريفات توضح لنا معنى القاعدة اصطلاحاً؛ وقد جرى هذا الاصطلاح في جميع العلوم فإن لكل علم قواعد، فهناك قواعد نحوية وقواعد أصولية وقواعد قانونية وغيرها. وتشترك في العموم والشمول؛ وأن الجزئيات تفهم في ضوء كلياتها.

والقاعدة عند الجميع هي:«أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته». وإذا كان هناك شاذ خرج عن نطاق القاعدة فالشاذ أو النادر لا حكم له ولا ينقض القاعدة؛ لكن الفقهاء قد عبروا عنها أحياناً بقولهم« ينطبق عليها جزئيات كثيرة » فاكتسب الانطباق معنى آخر وانبنى عليه.

---

(1) الجرجاني؛ **التعريفات؛219.** التفتازاني ،ابن أمير حاج؛ **التقرير والتحبير في شرح التحرير؛ 25/1.**
(2) ينظر: **التعريفات للجرجاني.226، التقرير والتحبير:25/1.**
(3) أبو البقاء الكفوي؛ دار الرسالة؛ ط2: 1993م/1413هـ .**الكليات.ص:727.**
(4) التفتزاني؛ **شرح التلويح على التوضيح:34/1 .**
(5) الحموي؛ **غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر: 51/1.**
(6) المقري؛ **القواعد: 212/1.**
(7) السبكي؛ **الأشباه والنظائر,11/1.**

وقد اختار الدكتور الكيلاني أن يعرف القاعدة؛ بعد أن حلل التعاريف السابقة في اتفاقها وافتراقها؛ بأنها:« **ما يعبر به عن حكم كلي؛ تندرج تحته جزئيات كثيرة؛ تفهم أحكامها منها**»[1].

وعبر ب«ما» ليشمل كل ما عبر به السابقون: الحكم والأمر والقضية. وأما « التعبير عن الحكم» فلأنها ليست بالحكم وإنما تعبر عنه؛ و«الكلي» لأن الخارج عن القاعدة ليس منها أصلا عند النظر الحقيقي بل هو مرتبط بقواعد أخر. وسيأتي الحديث عن الكلية والأكثرية في القواعد. وأما الجزء الأخير فلبيان وظيفة القاعدة من فهم الجزئيات في ضوء الكليات.

عند دراسة التعاريف السابقة؛ يلاحظ أن مضمونها متقارب؛ إلا أن بعضهم وصف القاعدة بأنها كلية، وبعضهم الآخر وصفها بأنها أكثرية. ومن خلال التمحيص والتمعن في هذه التعاريف نبني قولنا إنها كلية مستندين إلى جملة من الدلائل نوردها فيما يلي:

1- الأصل في القاعدة كونها كلّية، ووجود بعض المستثنيات من القاعدة لا يخل بكليتها وعمومها، كما أن بعضها يخصص ويقيد بعضاً.

2- أن الفرع المُخْرَجَ عنها بدليل عند الفقهاء إما أن يدخل تحت قاعدة أخرى أو لا. وعلى كلٍ فهي كلية بالنسبة إلى غير ذلك الفرع المخرج، فكما أن الدليل أخرج الفرع عنها، كذلك خصصها بما وراءه.

3- فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لِحكَمٍ خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة تحته أصلاً.

4- أن القواعد تقررت عن طريق الاستقراء، والاستقراء- هنا- تتبع الجزئيات والتأكد من اندراجها تحت القاعدة[2].

وتعليل الذين يرون أنها أكثرية هو: وجود استثناءات لبعض فروع تلك القواعد؛ لأثر أو ضرورة، أو قيد، أو علة مؤثرة.

المطلب الثاني: أنـــواع القواعد.

تختلف القواعد باختلاف الموضوع الذي تضبطه؛ أو الفن الذي تقعده. والذي يهمنا في هذا البحث ما تعلق بموضوعنا وهو ثلاثية: الفقه؛ وأصول الفقه؛ وأصول أصوله التي هي مقاصد الشريعة. أي البحث عن القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية والقاعدة المقصدية.

---

(1) الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ ص:**35**.

(2) **الموافقات**؛ **53/2**. وانظر: **موسوعة القواعد الفقهية**؛ محمد البورنو و أبو الحارث الغزي؛ مؤسسة الرسالة.**29/1**.

- **الفرع الأول: تعريف القاعدة الفقهية.**

«لا يجد الباحث في بيان العلماء لمعنى القاعدة تعريفا خاصا للقاعدة الفقهية؛ ولعل السبب في ذلك هو أن العلماء قد اكتفوا بالتعريف العام للقاعدة عن التعريف الفقهي الخاص؛ لأن بيانهم لمعنى القاعدة قد جاء في معرض بيانهم لقواعد الفقه؛ فكان المعنى العام للقاعدة مقيدا ضمنا؛ ووجدوه محددا لحقيقة القاعدة الفقهية مبينا لمدلولها؛ ولو لم يخصوها بتعريف محدد»[1].

وقد عرفها المعاصرون لما تخصصت العلوم وبدأ الاهتمام بالتقعيد والأصول يتزايد؛ ومن التعريفات التي قدمت للقاعدة الفقهية التعريفات التالية:

1–يقول الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا:«هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»[2].

2– وعرفها الشيخ علي أحمد الندوي في كتابه:«القواعد الفقهية» بقوله:«هي أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه»[3].

3– كما عرفها الدكتور عبد الرحمن الكيلاني بقوله:« **ما يعبر به عن حكم شرعي كلي أو أغلبي تندرج تحته فروع فقهية كثيرة** »[4].

« وبالنظر في هذه التعريفات؛ نجد أن مؤداها واحد؛ والاختلاف بينها هو اختلاف في الصياغة؛ لا في المعنى والمدلول. وكلها متفقة على أن القاعدة الفقهية تتضمن حكما شرعيا كليا تندرج تحته جزئيات متعددة يتحقق فيها مناط هذه القاعدة غالبا؛ من مثل قاعدة:«المشقة تجلب التيسير». التي تندرج تحتها الكثير من الفروع الفقهية كالترخيص للمسافر بالقصر؛ والجمع في الصلاة؛ والترخيص للمريض بالفطر في رمضان...»[5].

- **الفرع الثاني: تعريف القاعدة الأصولية.**

يمكن تعريف القاعدة الأصولية بأنها:«**قضية كلية؛ يتوصل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية**»[6]. وهذا التعريف استفيد من تعريف علم أصول الفقه نفسه.

---

(1) عبد الرحمن الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ ص:31.**

(2) الزرقا؛ **شرح القواعد الفقهية؛ ص:34. المدخل الفقهي العام؛ 947/2.**

(3) الندوي؛ **القواعد الفقهية .45.**

(4) الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ ص:33.**

(5) **المرجع نفسه.**

(6) **المرجع نفسه.**

إذ فيه قواعد مُعرفة للأدلة أو المصطلحات؛ من مثل تعريف الكتاب أو السنة أو الصحابي أو الدليل؛ وحدود الواجب والمكروه والحرام. لأن هذه التعريفات تلعب دور القاعدة أو الضابط على أقل تقدير في بيان ما يمكن أن يدخل تحت مسمى المصطلح أو الدليل مما لا دخل له. وفي هذا المضمار يأخذ الأصوليون النفس الطويل في بيان رجحان تعريف على آخر بناء على الأصل الذي يبناه[1].

وفيه قواعد تهتم بطرد استفادة الأحكام من الألفاظ والتعامل معها أثناء التطابق والتقابل. كقواعد الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز والتأويل وغيرها. وفيها بطيعة الحال الواضح المتفق عليه؛ والفرعي المختلف فيه بحيث يكون لكل مذهب فيه شاكلة تخالف غيره[2].

وفيه قواعد قد تتقاطع مع الفروع الأخرى من الفقه والمقاصد؛ هي أشبه ما تكون بأصول التشريع. وغالبا ما يرجع الخلاف فيها إلى التطبيق لا إلى التحقيق. كسد الذرائع والاستحسان والاستصحاب والاستقراء؛ والعمل بالدليل سواء تعلق ببيئة التريل التي يلقب ب«عمل أهل المدينة». أو تعلق بمن نزل الدليل وهم«الصحابة» عليهم الرضوان[3].

وفي الأخير قواعد تضبط التعامل مع الأدلة إذا تعارضت في نظر المجتهد؛ تبين له الخطوات الواجب اتباعها إن جمعا أو إعمالا أو إهمالا بإسقاط أو بنسخ. وغيرها من التعارضات المعروفة[4]. وإذا تبين هذا ظهر السبب الذي من أجله كتب من ألف في القواعد الأصولية عن أصول الفقه[5]. لأن أصول الفقه باختصار مجموعة قواعد تضبط الأدلة وكيفية الاستدلال؛ أما الأحكام فثمرة إعمالها. والأصولي الحق هو من صارت له هذه القواعد سجية ومَلَكَة لا معرفة نظرية مجردة. وأما شروط المستفيد فأمر خارج عن الأصول؛ وإنما هو متمم له.

- **الفرع الثالث: تعريف القاعدة المقصدية.**

دراسة قواعد المقاصد بدأ حديثا مع الموجة التي قامت مهتمة بعلم المقاصد عموما؛ ويعد بحث الدكتور عبد الرحمن الكيلاني من البحوث التأسيسية في هذا المجال؛ وذلك في كتابه الماتع:«قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي جمعا ودراسة وتحليلا» وهو من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وكتاب الشاطبي غني بهذه القواعد التي أثرى بها الشاطبي الدرس المقاصدي؛ وأحسن

---

(1) ينظر: القرافي؛ **الذخيرة؛ 30/1.**

(2) ينظر: محمد أديب صالح؛ **تفسير النصوص**. دار الفكر.

(3) ينظر:ديب البغا؛ **أثر الأدلة المختلف فيها في اختلاف الفقهاء**. دار القلم . ط3؛ 1420 هـ/ 1999م.

(4) ينظر:محمد البرزنجي؛ **تعارض الأدلة الشرعية**.مؤسسة الرسالة؛ ط1؛ 1996م.

(5) ينظر: مصطفى سعيد الخن؛ **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**.مؤسسة الرسالة.ط7. 1998م.

تأصيلها والاستدلال عليها؛ كما أحسن سبكها وصياغتها وترتيبها؛ فخرجت في ثوب قشيب من دقة المعنى وجمالية المبنى؛ على عادته -رحمه الله- في تقعيد القواعد وتحبير الفوائد الفرائد.

ومن أمثلة هذه القواعد نسوق التالي:

1. « العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع؛ كما أن إهمالها إسراف أيضا»[1].
2. «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة؛ وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل »[2].
3. « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع؛ وألا يقصد خلاف ما قصد »[3].
4. « وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا »[4].
5. « المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها»[5].
6. « ترك اعتبار المصالح في الأوامر الصادرة عن الشارع يعتبر مخالفة لقصده في تشريعها »[6].
7. « الأصل في العبادات-بالنسبة إلى المكلف-التوقف دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات اتباع المعاني »[7]. التي هي محور هذا البحث.

وقد عرف الدكتور الكيلاني القاعدة المقصدية بأنها:« **ما يعبَّـــرُ به عن معنى عام؛ مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة؛ اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام**»[8].

وتتسم هذه القواعد بالكلية والشمول؛ بحيث تشمل جميع الأحوال والأشخاص والأزمان والأماكن. والعموم الذي تستند إليه عموم معنوي ناتج عن استقراء مواضع المعنى؛ بحيث لم تثبت بدليل لحدته بل بالاجتماع الذي بلغ من الكثرة حد الظهور والاشتهار.

---

(1) الموافقات. **154/3.**
(2) المصدر نفسه. **333/2.**
(3) المصدر نفسه: **332/2.**
(4) المصدر نفسه: **6/2.**
(5) المصدر نفسه. **297/2.**
(6) المصدر نفسه. **15/4.**
(7) المصدر نفسه. **259/3.**
(8) الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ص: **55.**

قال الشاطبي معبرا عن هذا المعنى:« وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه **آخر هو روح المسألة**؛ وذلك أن هذه القواعد الثلاث؛ لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع؛ وأن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة؛ والنظر في أدلتها الكلية والجزئية؛ وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة؛ على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص؛ بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة. على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه؛ وما أشبه ذلك؛ فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص؛ بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة؛ ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه؛ وكل نوع من أنواعه. حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد. هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة »[1].

المطلب الثالث: الفروق بين أنواع القواعد.

من أجل أن يصل البحث إلى درجة أعلا من الدقة في مقاربة الحقيقة؛ يحسن أن يزيد تفصيل ما تعلق بالقواعد وأنواعها وما يقاربها من مثل الضابط والأصل والقاعدة التشريعية والنظرية؛ وذلك حتى نتمكن من التعامل مع قاعدة:«الأصل في العبادات التوقف؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني» تعاملا جيدا ودقيقا.

- ### الفرع الأول: الفرق بين القاعدة والضابط.

تتفق القاعدة مع الضابط في أمور وتختلف عنه في أخرى؛ أما نقاط الاتفاق فمن ثلاثة وجوه:

1. أن كلاً منهما حكم فقهي. 2-أنه يندرج تحت كل منهما جزيئات فقهية. 3-أن كلاً منهما مناطه واحد.

ويفرق بينهما: بأن القاعدة أعمُّ من الضابط، فالقاعدة تجمع فروعاً من أبواب متعددة، أما الضابط فيجمع فروعاً من باب واحد[2]. وعلى هذا فإن القواعد الفقهية مختلفة عن الضوابط الفقهية فالضابط الفقهي أضيق من مجال القاعدة الفقهية، فنطاق الضابط لا يتعدى الموضوع الفقهي الواحد الذي يرجع إليه بعض مسائله. وقد أشار عدد من الأصوليين والفقهاء إلى هذا الفارق ونبهوا عليه؛ ومن ذلك ما ذكره ابن نجيم في الفن الثاني من «الأشباه و النظائر» فقال:« القاعدة

(1) **الموافقات.2/52.**

(2) ابن نجيم؛ **الأشباه والنظائر**؛ص: **192**. الحموي؛ **غمز عيون البصائر**. **31/1**.

تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل»[1]. وكذا أبو البقاء الكفوي يميل إلى هذا التعريف؛ إذ يقول في الكليات:« والضابط يجمع فروعاً من باب واحد »[2].
وهو ما اختاره الدكتور الكيلاني في تعريف الضابط؛ فقال:« الضابط الفقهي هو:أصل فقهي يختص بباب من أبواب الفقه؛ يكشف عن حكم الجزئيات التي تدخل موضوعه »[3].

«من هذه العبارات نجد أن أساس الفرق بين القاعدة والضابط هو في نطاق كل منهما؛ فالقاعدة أوسع نطاقا من الضابط؛ ذلك أنها لا تقتصر على باب من أبواب الفقه؛ بل تتضمن حكما كليا يمتد شموله لكثير من الأبواب الفقهية؛ كقاعدة:«العادة محكمة» و«اليقين لا يزول بالشك» و«الأمور بمقاصدها»؛وغيرها من القواعد الفقهية الأخرى التي انبسط ظلها وشمل حكمها جزئيات كثيرة من أبواب مختلفة؛ وهذا بخلاف الضابط الذي اقتصر من حيث نطاقه؛ على باب من أبواب الفقه؛ واختص بميدان واحد من مواضيعه.»[4]

- **الفرع الثاني: الفرق بين القاعـــدة والأصـــل.**

الأصل؛ أسفل الشيء وأساسه؛ وكثيرا ما يستعمل علماء القواعد والفروق وتخريج الفروع على الأصول هذا المصطلح لبيان القواعد الأصولية أو الفقهية أو المقصدية؛ كما هو الحال في قاعدة البحث:« الأصل في العبادات-بالنسبة إلى المكلف- التوقيف؛ والأصل في العادات اتباع المعاني». ومن أمثلة ذلك ما فعله كل من الدبوسي في«تأسيس النظر» والكرخي في« رسالة في الأصول» والمقري في«القواعد»؛ وغيرهم كثير.

ومما ذكر من الفرق بين القاعدة والأصل؛ أن الأصل أعم من القاعدة؛ لأنه يجمع مسائل متفرقة من أبواب شتى كما يجمعها من باب واحد؛ بخلاف القاعدة؛ فإنها تجمع من أبواب شتى وتجمعها من باب واحد. وهو ما أشار إليه الإمام المقري في تعريفه للقاعدة لما قال:« كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة؛ وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[5].

غير أنه من المهم في هذا لموضع لفت الانتباه إلى أن هذا مجرد اصطلاح؛ تواضع عليه المتأخرون؛ لأنه لا يوجد أي مبرر لغوي يفرق بين الأصل والضابط والقاعدة؛ وهو ما يفسر عدم تفريق الكثير ممن كتبوا في القواعد والفروق بين القاعدة والأصل والضابط. وعلى هذا الأساس يمكن

---

(1) ابن نجيم؛ **الأشباه والنظائر**؛ص: **192.**

(2) الكفوي؛ **الكليات**.ص: **48**

(3) الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ص:**42.**

(4) **المرجع نفسه**.ص:**43.**

(5) المقري؛ **القواعد**؛ **212/1**

أن نقول: المفهوم من استعمال هذه الثلاثة:«الأصل والضابط والقاعدة »؛أنها تستعمل في كل كلّيٍّ تندرج تحته جزئيات كثيرة. غير أن مصطلح:«قاعدة» فيه معنى الثبات والقطعية. ومصطلح«أصل» فيه معنى الرسوخ الذي هو ضامن الثبات؛ وأما مصطلح «الضابط» ففيه معنى الأثر العملي لما رسخ فثبت؛ وهو جمع الجزئيات المتناثرة الشكل المتحدة المعنى؛ والضبط من خصائص القواعد ولوازمها. أو يقال من جهة أخرى: إن القاعدة: ضابط كبير؛ والضابط: قاعدة صغيرة. فالفرق إذن استعمالي خارجي؛ وليس وضعيا داخليا؛ والله أعلى وأعلم.

- **الفرع الثالث: الفرق بين القاعدة والنظرية.**

النظرية مصطلح حديث؛ استعمل عند أهل القانون ابتداء ثم تعدى إلى الفقهاء والأصوليين والمقاصديين؛ واشتهرت النظريات في كل فن من هذه الفنون. غير أن مصطلح النظرية بكل رواسبه وظلاله التي يستتبعها النقل من مجال معرفي إلى آخر؛ خاصة في المدلول الظني الذي يحمله المصطلح؛ وما يفترض في القواعد من صبغة القطع.

والمفهوم من النظرية« إذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع؛ يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر..»[1]ويعتبر الدكتور«مراد وهبة» أن « مصطلح "نظرية" يرادف لفظة"نسق"»؛ وعرف النسق بأنه:« مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين»[2]وقد عرف الدكتور وهبة الزحيلي النظرية بأنها:«المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً حقوقياً موضوعياً تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة، كنظرية الحق، ونظرية الملكية، ونظرية العقد، ونظرية الأهلية، ونظرية الضمان، ونظرية الضرورة الشرعية، ونظرية المؤيدات الشرعية من بطلان وفساد وتوقف وتخيير ونحو ذلك»[3].

ثم قال مفرقا بينها وبين القاعدة الفقهية أو أي قاعدة: «ومن المعروف أن فقهاءنا لم يقرروا أحكام المسائل الفقهية على أساس النظريات العامة وبيان المسائل المتفرعة عنها، على وفق المنهاج القانوني الحديث، وإنما كانوا يتتبعون أحكام المسائل والجزئيات والفروع، مع ملاحظة ما تقتضيه النظرية أو المبدأ العام الذي يهيمن على تلك الفروع. ولكن بملاحظة أحكام الفروع يمكن إدراك النظرية وأصولها. وبذلك تختلف النظرية عن القاعدة الكلية مثل (المشقة تجلب التيسير) (والأمور

---

(1) جميل صليبا؛ **المعجم الفلسفي**؛ ط1؛1973م. دار الكتاب اللبناني؛ **477/2.**

(2) مراد وهبة؛ **المعجم الفلسفي**؛ ط3؛ 1979. دار الثقافة الجديدة. **ص:447.**

(3) وهبة الزحيلي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته**؛ دار الفكر؛ ط 4؛**364/4.**

بمقاصدها) في أن النظرية بناء عام لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك. أما القاعدة فهي ضابط أو معيار كلي في ناحية مخصوصة من نواحي النظرية العامة»[1].

وقد ذكر الدكتور الكيـــلاني الفرق بين القاعدة الفقهية والنظرية من أوجه: **الأول**: أن النظرية العامة لا تتضمن حكما فقهيا واحدا ينسحب على جميع الموضوع الذي تتضمنه النظرية؛ وإنما تشمل عدة أحكام مختلفة يجمعها موضوع واحد هو موضوع النظرية؛ بخلاف القاعدة التي تتضمن حكما واحدا يجري على جميع الجزئيات التي يتحقق فيها مناط القاعدة. و**الثاني**: أن النظرية أكثر اتساعا وشمولا من القاعدة؛ إذ يمكن لنظرية واحدة أن تشتمل على أكثر من قاعدة فقهية؛ فنظرية التعسف مثلا؛ تحتف جنباتها الكثير من القواعد الفقهية؛ كقاعدة:«الضرر يزال»؛و«درء المفاسد مقدم على جلب المصالح»؛و«إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما»؛ إلى غير ذلك من القواعد ذات الصلة بنظرية التعسف. والثالث:أن دراسة النظرية يستتبع دائما دراسة أركانها وشروطها؛ وذلك لعمومها وشمولها؛ وهذا ما لا تتضمنه القاعدة الفقهية[2].

- **الفرع الرابع: الفرق بين القاعدة الفقهية و القاعدة الأصولية.**

يقول الشيخ علي أحمد الندوي:«ولعل الإمام شهاب الدين القرافي أول من ميز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية »[3].إذ يقول في مقدمة «الفروق»ما يلي:

«اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:أحدهما: المسمى بأصول الفقه وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب؛ والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك(...).والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى و لم يذكر شيء منها في أصول الفقه على سبيل التفصيل، وإنما اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال»[4].

وقد ذكر العلماء فروقاً بينهما من عدة وجوه ومنها:

---

(1) **المصدر السابق.**

(2) الكيلاني؛ **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ ص:40؛41.**

(3) الندوي؛ **القواعد الفقهية؛ ص:67.**

(4) القرافي؛ **الفروق؛ 3/1 – 9.**

1.من جهة الاستمداد: فعلم الأصول مستمد من ثلاثة أشياء هي: علم الكلام، والعربية، وتصور الأحكام الشرعية.(1) أما القواعد الفقهية فإنها مستمدة من الأدلة الشرعية، ومقاصد الشرعية العامة، والأحكام الفرعية المتشابهة.

2.من جهة التعلق: القواعد الأصولية متعلقة بأدلة التشريع. أما القواعد الفقهية فمتعلقة بأفعال المكلفين.

3.من جهة الاستعمال: القواعد الأصولية تستعمل في الأحكام من حيث إثبات شرعيتها، وأدلتها، واستنباطها. أما القواعد الفقهية فتستعمل في ضبط مسائل منتشرة في أبواب الفقه تحت مناط واحد وحكم واحد.

4.من جهة المستفيد منهما: القواعد الأصولية يستفيد منها المجتهد خاصة، فيستعملها عند استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة. أما القواعد الفقهية فيستفيد منها المجتهد، والقاضي، والمفتي، والمتعلم، لأن القواعد أحكام كلية لفروع متناثرة، يعتمد عليها بدلاً من الرجوع إلى حكم كل فرع منفردا.

5.من حيث أسبقية الوجود: أن القواعد الأصولية مصدر لتأسيس الأحكام واستنباطها، فيفترض فيها- ذهنياً- أنها سابقة في وجودها الفروع الفقهية؛ لأن الفروع مبينة عليها. أما القواعد الفقهية فهي تقرير لأحكام ثابتة ورباط لمسائل متفرقة، فهي متأخرة في وجودها عن الفروع الفقهية.

6. من جهة توقف كل منهما على الأخرى في استنتاجها: فالقواعد الأصولية لا يتوقف استنتاجها على قاعدة فقهية. أما القوعد الفقهية فيتوقف استنتاجها على القواعد الأصولية.(2)

ومع ذلك كله لا يخفى على الناظر المدقق بعضُ التداخل بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية؛ نتيجة اختلاف النظر إليها وذلك كسدِّ الذرائع أو العرف، فإذا نظر إليها باعتبار موضوعها دليلاً شرعياً كانت قاعدة أصولية. وإذا نظر إليها باعتبارها فعلاً للمكلف، كانت فقهية.

- **الفرع الخـامس: الفرق بين القاعدة الفقهية و القاعدة المقصدية.**

يمكننا أن نفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقصدية من عدة نواح:

أولها: من حيث الحقيقة.

فحقيقة القاعدة المقصدية تختلف عن حقيقة القاعدة الفقهية؛ وبيان ذلك أن الفقهية من القواعد بيان لحكم شرعي كلي؛ تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية التي يتحقق فيها مناط ذاك الكلي؛ أما القاعدة المقصدية فهي ليست بيانا لحكم شرعي؛ وإنما هي بيان للحكمة التي توخاها

---

(1) ينظر: **التقرير والتحبير ؛ 66/1، شرح الكوكب المنير؛14. إرشاد الفحول.15.**

(2) ينظر: البورنو؛ **موسوعة القواعد الفقهية؛ 29/1.**

الشارع من أصل تشريع الحكم؛ وفرق بين الحكم والحكمة؛ فإذا كانت القاعدة تعبيرا عن الحكم الكلي؛ فإن القاعدة المفصدية تعبير عن الحكمة والغاية. ومثال ذلك الفرق بين قاعدة« المشقة تجلب التيسير» التي تقرر حكم التيسير؛ بينما قاعدة:« مقصود الشارع من مشروعية الرخص الرفق بالمكلف من تحمل المشاق»[1]. تظهر بجلاء القصد من القاعدة السابقة.

ثانيها: من حيث الحجية والمكانة.

ويظهر الفرق بينهما في المكانة والحجية؛ فقد تضافرت الأدلة على عدم الاكتفاء بالقاعدة الفقهية كدليل مستقل؛ يستنبط منه الحكم؛ ما لم تكن مبنية على نص أو مجموعة من معاني النصوص فيكون الاستناد إليها حينئذ إلى النص لا إلى القاعدة. يقول الحموي:« إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط؛ لأنها ليست كلية بل أغلبية»[2]. وهذا بخلاف القاعدة المقصدية التي بين الشاطبي مكانتها ومرتبتها في الاستدلال؛ ومن ذلك ما قاله في باب العموم:«العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط؛ بل له طريقان:أحدهما: الصيغ إذا وردت وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجرى في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[3].

ثالثها: من حيث الاتفاق والاختلاف على مضمونها:

لأن القواعد الفقهية؛ منها المتفق عليها كالقواعد الخمس:«الأمور بمقاصدها»؛و«واليقين لا يزول بالشك»و«العادة محكمة»و«الضرورات تبيح المحظورات»و«المشقة تجلب التيسير»؛ وما يلحق بها من القواعد؛ من مثل:«تصرف الإمام غلى الرعية منوط بالمصلحة»و«درء المفاسد أولى من جلب المصالح». وفيها المختلف فيها وهي الأغلب والأكثر.بينما القاعدة المقصدية لابتنائها على استقراء النصوص والمعاني وكثرة انتشارها ووسعها؛ فهي من المكانة ما يجعلها صنوا للنص العام سواء بسواء؛ وفي ذلك يقول الشاطبي:«إذ صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟»[4]. فإن ووقع خلاف فإنما في تحقيق المناط لا غير.[5]

---

(1) الموافقات؛ 341/1.

(2) الحموي؛ غمز عيون البصائر؛37/1.

(3) الموافقات؛3 / 298.

(4) المصدر نفسه:304/3.

(5) الكيلاني؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ؛ص:73.

المبحث الثاني: قاعدة التعبد والتعليل: المفهوم النوع والدليل.

المطلب الأول: المعنى التفصيلي والإجمالي للقاعدة .

الفرع الأول:المعاني المفردة لألفاظ القاعدة.

الفرع الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة .

المطلب الثاني: أدلة القاعدة والقائلون بها .

الفرع الأول:أدلة أن:«الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني»

الفرع الثاني: أدلة أن:«الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني».

الفرع الثالث: من صرح بهذه القاعدة من العلماء .

المطلب الثالث: نوع قاعدة التعبد والتعليل.

المبحث الثاني: قاعدة التعبد والتعليل: المفهوم والنوع والدليل.

الأحكام الشرعية كلها ذات حكم و مصالح، وإن لم تظهر على وجه الدقة في بعضها[1].
و لكن ليست كل هذه الأحكام قابلة للقياس عليها. و بما أن أغلب الأحكام التعبدية موجودة في باب العبادات كان الأصل فيها التعبد و التوقف عن القياس و التفريع؛ وكان الأصل في مقابلها وهي العادات تتبع المعاني و المقاصد و العلل؛ دون الوقوف على أشكالها و صورها. و هذا الذي عليه جل الفقهاء و الأصوليين.

و لقد ذكر الشاطبي هذا الأصل[2]، وذكر شواهده و أدلته، و القاعدة تمثل أصلا في المجال العام للأحكام التعبدية. غير أنه تعرض للانتقاد من قبل الدراسيين بعده نذكر منهم: الحجوي وابن عاشور و شلبي –رحمهم الله جميعا– والريسوني والكيلاني. و إن كان كل واحد منهم قد انصب نقده في جانب من الجوانب، و سنحاول أن نذكر القاعدة بجزأيها و أدلته؛ لنبين بعد ذلك من أي نوع هي. على أن نؤخر الحديث عن الانتقادات للمبحث التالي.

المطلب الأول: المعنى التفصيلي والإجمالي للقاعدة.

لعله من المناسب جدا قبل ذكر الأدلة على هذه القاعدة الأم في مجالات التعليل والتعبد :« **الأصل في العبادات– بالنسبة إلى المكلف– التوقف، دون الالتفات إلى المعاني،والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني**» أن نذكر معاني المفردات المركبة لها، مما سيسهل علينا إزالة اللبس الواقع في فهمها بعد حين.

الفرع الأول : المعاني المفردة لألفاظ القاعدة:

لعل القارئ للقاعدة الأصل يلاحظ أن لها مصطلحات مفتاحية تمثل المداخل الحقيقة للفهم السليم لها؛ وهي على التوالي:«الأصل»؛«العبادات»؛ الجملة الاعتراضية التي يغفل عنها الكثيرون: «بالنسبة إلى المكلف»؛ مصطلح:«التوقف»؛«الالتفات»؛ وأيضا:«المعاني»؛ وأخيرا مصطلح :«العادات». وجلي للملاحظ أن القاعدة مشحونة بالمصطلحات الدقيقة؛ وعدم فك رموزها المشيرة؛ كفيل بالوقع في الخلط والخبط. وسيتناول البحث هذه المصطلحات واحداً واحداً بشيء من التفصيل والبيان؛ وعلى الله التكلان.

---

(1) إعلام الموقعين.1/ 351.
(2) الموافقات .228/2.

1. الأصل:

يطلق الأصل في الاصطلاح على عدة معان:[1]

- الصورة المقيس عليها التي ورد الدليل الشرعي في خصوص حكمها .
- الرجحان: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة. أي الراجح عند السامع الحقيقة .
- الدليل :كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب و السنة، أي دليلها .
- القاعدة المستمرة: كقولهم: إباحة الميتة للمضطر خلاف الأصل .
- المستصحب: يقال لمن كان متيقنا من الطهارة وشك في الحدث:الأصل الطهارة.

ومقصود الشاطبي بالأصل هنا هو المعنى الأخير، و هو القاعدة[2] كما رجحه الكيلاني. وقد تحمل معنى الرجحان؛ بحيث إذا دار الحكم في باب العبادات بين التعبد والتعليل كان حمله على التعبد أرجح لأنه الأصل فيها. وكذا تحمل القاعدة معنى الأصل المستصحب؛ لأنها ثابتة ابتداء على التوقيف؛ وهذا ما يبرر وجودها كقاعدة فرعية للقاعدة الأم:«اليقين لا يزول بالشك» في كتب القواعد الفقهية.[3] والتعبير بالأصل يوحي بخروج بعض الجزيئات عن القاعدة، فهو تعبير **أغلبي** و ليس تعبيرا **كليا**. و إنما يفسر وجود بعض المعللات أصوليا في العبادات و بعض التعبديات في العادات، و بناءً على هذا التعبير فلا يرد على القاعدة وجود ما أسلفناه لأنه نادر ولا عبرة للنادر.

2. العبادات:

ويراد بها هنا «العبادات الشعائرية » من صلاة وصيام و حج و زكاة و ذكر ونوافل؛ و ما يلحقها من طهارة و غيرها. و لا يراد بها مطلق العبادات. وقد مر معنا هذا في الفصل الأول[4].

3. بالنسبة إلى المكلف:

وهي جملة اعتراضية احترازية، يخرج بها الشارع الحكيم، لأنه لا يجب عليه وجوبَ إلزام ألاَّ يظهر عبادة أو أن يغير فيها؛ كتحديده لشهر رمضان من سائر الشهور، فلا يسمى هذا منه ابتداعا، لأنه صاحب الأمر و النهي؛ و إليه يرجع الأمر كله، هذا من جهة العبادات، فإن المكلف

(1) الشوكاني؛ **إرشاد الفحول**. ص:**9**، وهبة الزحيلي؛ **أصول الفقه الإسلامي**. **16/1**.

(2) الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**. ص: **234**.

(3) ينظر على سبيل المثال: صالح السدلان.**القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها**.دار بلنسية؛ الرياض.ط 1 :1427 هـ ص:**158**.

(4) ينظر؛ الباب الأول؛ فصل التعبد.ص:**74**.

محتوم عليه الوقوف عندما حده الشارع دون ابتداع بزيادة أو نقصان، و أما من جهة العادات فإن إخراجه الشارع بقيد«المكلف»؛ فلأن العلل أوصافا و حكما هي الباعثة للمكلف و الحادية له إلى الفعل أو الترك، أما الشارع فلا يبعثه شيء إذ هو واضع النص و الحد و المصلحة؛ وهو الهادي إليها بالعلة و الحكمة.

4.التوقف:[1]

والمراد به، التوقف عن تعدية الحكم إلى غيره إن شابهه؛ أي الإمساك عن القياس والتفريع، و سيأتي –بإذن الله– مطلب كامل لبيان أن الشاطبي يريد التوقف عن القياس لا التوقف عن البحث في حِكم الأحكام. ونكتفي بقول واحد من أقوال الشاطبي قال– رحمه الله–:«التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، **بحيث لا يصح إجراء القياس**، و إذا لم يعقل معناه دل على أن مقصود الشارع فيه الوقوف عند ما حده لا يتعدى».[2]

5.المعاني:

الأصوليون يستعملون لفظ المعنى، و يريدون به العلل التي هي أوصاف صالحة للقياس عليها، أو الحكم و المصالح إذا أبعدوا. وهي إلى الحكم والمقاصد أقرب منها إلى الأوصاف والعلل. قال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع:« قوله (لأنه لا يدرك المعنى فيها) إشارة إلى أن لها معنى، و لكن لا يدرك. لأن الحكم التعبدي لا بد له من معنى لاستحالة العبث على الله تعالى، ولكن المعنى لدقته و خفائه لا يدرك؛ **و المراد: المعنى الذي يجعل جامعا و هي العلة التي يبنى عليها القياس** »[3]

6.الالتفات إلى المعاني:

الالتفات إلى المعاني التي هي العلل؛ أوصافًا ضابطة و حكما مضبوطة، قد يراد به أحد معنيين:

- **الأول**: البحث عنها ثم مراعاة تحقيقها أثناء القيام بالتكليف سواءً كان الفعل عاديا أم عباديا.
- **الثـــاني**: ضبط هذه العلل و الحكم ثم بناء الأحكام عليها بالقياس أو التبديل. و المعنى المراد في هذه القاعدة هو الثاني دون الأول لسببين:

السبب الأول: أن المعنى الأول مرفوض؛ لأنه مناقض لمقصود الشرع الذي قصد من المكلف مراعاة ما قصده الشارع في التشريع. بل و أن يتحرى مراد الشارع حتى يكون فعله في

---

(1) ينظر الفصل الأول في معنى التوقف. ص:**52؛53.**

(2) **الموافقات.2/234.**

(3) **حاشية العطار .2/ 244.**

أرقى درجات الإحسان، بحيث لا يقصد المكلف بالأحكام غير ما شرعت له حتى لا يقود عمله إلى دائرة البطلان؛«إذ مقصود الشارع من المكلف أن يكون قصده في الفعل موافقا لقصد الشارع في التكليف»(1).

والسبب الثاني: أن الالتفات إلى المعاني جاء مقابلا في هذه القاعدة للتوقف، و الذي بينا أن المراد فيه التوقف عن التعدية و القياس والتفريع؛ فيكون الالتفات إلى المعاني هو القياس عليها و التعدية بها و مراعاة ما يحققها أحسن تحقيق.

وهذا خلاف ما فهمه الدكتور الكيلاني من القاعدة؛ بحث حملها على أنها تنهى عن البحث عن الحكم في حين هي تنهى عن التعدية والقياس. قال في كتابه قواعد المقاصد شارحا المعنى الإجمالي للقاعدة:«أولا: مدلول القاعدة وأدلتها: يحدد الإمام الشاطبي في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم (أصل)؛ الميدان الذي ينبغي على المكلف أن يقف عنده **دون البحث في حِكَمِهِ الخاصة** التي تقف وراء كل حكم على حدة؛ ويبين أن هذا الميدان يتمثل في:«الأحكام العبادية من الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج ؛ ونحو ذلك من المواضيع التي لا تعقل معانيها الجزئية في العام الغالب؛ وإن فهمت الحكمة العامة التي تنتظمها جميعها؛ من الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه»(2)

7. العادات:

يطلق مصطلح العادات، و يراد به معنيان: عام و خاص.

فأما **المعنى العام**: فهو الذي يقابل العبادات، و تشمل العادات في هذه الحالة ما كان من معتاد كل الناس كالأكل و الشرب و النوم و المشي و الكلام؛ وما كان من قبيل المعاملات و هي ما كانت مصلحتها راجعة إلى علاقة الإنسان بغيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع ، فتكون شاملة للمعاملات المالية والأنكحة و تشمل أيضا الجنايات؛ وهي ما عاد على المعاملات بالإبطال(3). فهذا هو المعنى المراد بالعادات أولا. و هو المراد في هذه القاعدة لأنه جاء مقابلا للعبادات.

---

(1) الموافقات.**2/251، 252**.

(2) الكيلاني؛**قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ ص: **234**.

(3) المصدر نفسه.**2/8**.

وأما **الخاص**: فيكون المراد منها:« ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان في خاصة نفسه؛ كالأكل و الشرب و اللباس و السكن و النوم و غيرها»[1]. و بهذا المعنى تكون جزءا من العادات بالمعنى العام.

فإذا تبين لنا مراد الشاطبي من كل مصطلح في هذه القاعدة فسنذكر معناها الإجمالي بعد أن وقفنا على تفصيلاتها وهو مضمون الفرع التالي.

الفرع الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة:

ساق الإمام الشاطبي– رحمه الله– هذه القاعدة في المسألة الثامنة عشرة من كتاب المقاصد في النوع الرابع و هو مقاصد وضع الشريعة للامتثال[2], ثم أضاف حديثا آخر عن التعبد في المسألة التي تليها و معنى القاعدة:« أنه لما انقسمت أفعال المكلف إلى عبادات و عادات[3]؛ وتضمنت الأولى أغلب الأحكام التعبدية؛ كان التعبد فيها أصلا و هو التوقف؛ و معناه أن على المكلف أن يتوقف عن تعدية الحكم بعلته في العبادات فيكون ابتداعا، و لا يعني هذا منعه من البحث عن الحكم و المقاصد للحكم التعبدي »[4]. وأما فيما سواها فعليه تحرى ما قصده الشارع في كل باب دون أن يلزم نفسه بشكل أو هيئة معينة إذ لا تعبد فيما ضبطه الشارع ضبطا عاما.

«أو على التحقيق لا يلتفت الشخص في العبادات إلى البواعث و الغايات والمقاصد والعلل التي من أجلها كانت و يبني عليها أشباهها؛ فلا يفرض المكلف على نفسه عبادة لم يفرضها الشارع، لاتحادها مع ما نص عليه في الباعث الملمس. أو الحكمة المناسبة ».[5]

بينما له الحرية في باب العادات– بمعناها العام– أن يبدع و ينشئ و يجدد في الوسائل والطرق والآليات في ضوء المقاصد العليا و الأهداف الخاصة و العلل الجزئية، إلا ما ظهر من الشارع قصد التعبد فيه؛ و هو قليل فليزم فيه ما يلزم في الأول.

---

(1) **الموافقات. 2 / 7– 8.**

(2) **المصدر نفسه.228/2.** و ما بعدها.

(3) **الاعتصام. 302/1.**

(4) ديب البغا؛ **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. ص 36 .**

(5) المرجع نفسه؛**ص:37.**

المطلب الثاني: أدلة القاعدة و القائلون بها.

بعد أن بينا مراد الشاطبي من القاعدة الأم في مجالات التعليل و التعبد تفصيلا و إجمالا. نأتي الآن إلى الأدلة التي بنى عليها هذا الأصل، و القاعدة مكونة من شقين. لذا سنذكر دليل كل شطر على حدة؛ ثم نبين من قال بها من العلماء تصريحا قبله أو بعده.

الفرع الأول: أدلة أن:«الأصل في العبادات – بالنسبة إلى المكلف – التوقف دون الالتفات إلى المعاني».

وقد أقامها الشاطبي – رحمه الله– على أدلة ثلاثة :

- **الدليل الأول : الاستقراء.**

حيث إن النظر في كثير من أحكام العبادات يرشد إلى أنها غير معقولة الحِكم الخاصة. فالصلوات لها هيئات مخصوصة من التكبير و الركوع و السجود و الذكر؛ و لا يدرك لهذه الهيئات على تلك الصورة معنى يمكن أن يقاس عليه، كذلك يكون الذكر مطلوبا في هيئة و غير مطلوب في أخرى. فالمطلوب في السجود غير مطلوب في القيام. و المطلوب في التشهد غير مطلوب في الركوع و الطهارة من الحدث مخصوصة بالماء الطهور و إن أمكنت النظافة بغيره، والتيمم بالتراب ملوث لا تتأتى من استعماله نظافة حسية يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر؛ فمعنى التعبد ظاهر.

و هكذا سائر العبادات كالصوم و الحج و غيرها؛ فهذه لا تفهم لها حكم و علل خاصة، و إنما تدرك لجميعها حكمة عامة تتمثل في الانقياد لأوامر الله تعالى، و إفراده بالخضوع و التعظيم لجلاله، و التوجيه إليه. و هذه الحكمة العامة ليست خاصة يمكن التعدية بها إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حُدَّ و ما لم يحد؛ و لكان المخالف لما حد غير ملوم، إذ كان التعظيم بفعل العد المطابق لنيته حاصلا. و ليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعا أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود و أن غيره غير مقصود شرعا»[1].

- **الدليل الثاني:**

أنه لو كان المقصود التوسعة في وجود التعبد بما حُد و ما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلا واضحا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه و قاربه و جامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه. و لكان ذلك يتسع في

(1) الموافقات. 229/2. وينظر: الكيلاني .قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي . ص 234- 235.

أبواب العبادات و لما لم نجد ذلك كذلك ؛بل على خلافه دل على أن المقصود: الوقوف عند ذلك المحدود. إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور.[1]

و أيضا فإن العلل الموجودة فيها إذا عقلت فهي علل قاصرة كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره؛ والجمع بين الصلاتين و ما أشبه ذلك. و أكثر العلل المفهومة الجنس غير مفهومة الخصوص فيها، و ما استعمل فيها من قياس شبه غير متفق عليه؛ و على هذا فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه هو« الوقوف عند ما حد، دون التعدي إلى غيره »[2].

- **الدليل الثالث:**

«أن وجوه التعبديات في أزمنة الفترات، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات. فكان الغالب عليهم الضلال و المشي على غير طريق. و من ثَمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة؛ مما يدل على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها و لا بوضعها. و لهذا عذر أهل الفترات في عدم اهتداهم إليها. فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع و هو معنى التعبد »[3].

ثم فسر بهذه القاعدة ما ذهب إليه مالك- رضي الله – « إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية و الماء المطلق؛ وإن حصلت النظافة بغير ذلك. و امتنع من إقامة غير التكبير مقامه و التسليم كذلك. و منع من إخراج القيم في الزكاة. و اقتصر على مجرد العدد في الكفارات » ثم قال:« فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد دون الالتفات إلى المعاني- أصلا يبنى عليه و ركنا يلجأ إليه »[4].

وزاد الشاطبي هذا المعنى تفصيلا في الاعتصام؛ فقال رحمه الله:

«عامة النظر فيها-يعني المصالح المرسلة- إنما هو فيما عقل منها وجرى على وزان المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول؛ فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل؛ كالوضوء والصلاة في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك. فيتأمل الناظر الموفق كيف وضعت على التحكم المحض المنافي للمناسبات التفصيلية.

---

(1) الموافقات.2/229.

(2) المصدر نفسه. 2/ 230.

(3) المصدر نفسه.2 /231.

(4) المصدر نفسه؛ 2 /232.

ألا ترى أن الطهارات- على اختلاف أنواعها- قد اختص كل نوع منها بتعبد مخالف جدا لما يظهر لبادي الرأي؟؛ فإن البول والغائط خارجان نجسان يجب بهما تطهير أعضاء الوضوء دون المخرجين فقط؛ ودون جميع الجسد؛ فإذا خرج المني أو دم الحيض وجب غسل جميع الجسد دون المخرج فقط؛ ودون أعضاء الوضوء.

ثم إن التطهير واجب مع نظافة الأعضاء وغير واجب مع قذارتها بالأوساخ والأدران إذا فرض أنه لم يحدث؛ ثم التراب- ومن شأنه التلويث- يقوم مقام الماء الذي من شأنه التنظيف.

ثم نظرنا في أوقات الصلوات فلم نجد فيها مناسبة لإقامة الصلوات فيها؛ لاستواء الأوقات في ذلك؛ وشرع للإعلام بها أذكار مخصوصة لا يزاد فيها ولا ينقص منها؛ فإذا أقيمت ابتدأت إقامتها بأذكار أيضا، ثم شرعت ركعاتها مختلفة باختلاف الأوقات وكل ركعة لها ركوع واحد وسجودان دون العكس؛ إلا صلاة خسوف الشمس؛ فإنها على غير ذلك. ثم كانت خمس صلوات دون أربع أو ست وغير ذلك من الأعداد، فإذا دخل المتطهر المسجد أمر بتحيته بركعتين دون واحدة كالموتر؛ أو أربع كالظهر، فإذا سها في صلاة سجد سجدتين دون سجدة واحدة، وإذا قرأ آية سجدة سجد واحدة دون اثنتين. ثم أمر بصلاة النوافل ونهى عن الصلاة في أوقات مخصوصة؛ وعلل النهي بأمر غير معقول المعنى؛ ثم شرعت الجماعة في بعض النوافل كالعيدين والخسوف والاستسقاء دون صلاة الليل ورواتب النوافل، فإذا صرنا إلى غسل الميت وجدناه لا معنى له معقولا؛ فإنه غير مكلف؛ ثم أمرنا بالصلاة عليه بالتكبير دون ركوع أو سجود أو تشهد؛ والتكبير أربع تكبيرات دون اثنتين أو ست أو سبع أو غيرها من الأعداد.

فإذا صرنا إلى الصيام وجدنا فيه من التعبدات غير المعقولة كثيرا؛ كإمساك النهار دون الليل؛ والإمساك عن المأكولات والمشروبات دون الملبوسات والمركوبات؛ والنظر والمشي والكلام وأشباه ذلك وكان الجماع- وهو راجع إلى الإخراج- كالمأكول- وهو راجع إلى الضد؛ وكان شهر رمضان- وإن كان قد أنزل فيه القرآن- ولم يكن أيام الجُمَعِ؛ وإن كانت خير أيام طلعت عليها الشمس؛ أو كان الصيام أكثر من شهر أو أقل. ثم الحج أكثر تعبدا من الجميع[1].

(1) واضح من جميع الأمثلة التي ساقها الشاطبي؛ أن المسائل التعبدية يظنها من يظنها غير معقولة لعدم قدرته على تحديد المقصد الأصلي فيها؛ وإلا فإن حكمة الله تقتضي ألا يختص أمر بحكم إلا لحكمة بالغة؛ كتخصيص أوقات الصلاة؛ فهي في نظر العقل متساوية لأنها من جنس واحد؛ ولكن لكل وقت شرفه من انتشار الروحانية وقرب العباد من ربهم أو قرب الله من عباده؛ فيأخذ الوقت تلك المزية؛ فالقول بأن هذه الأحكام تحكمية وغير معقولة على الإطلاق مخالف للأصل؛ نعم إن قلنا إنها صعبة التعقل لصعوبة مداركها فهذا صحيح.

وهكذا تجد عامة التعبدات في كل باب من أبواب الفقه،ما يعلم أن في هذا الاستقراء معنى يعلم من مقاصد الشرع أنه قصد قصده؛ونحى نحوه واعتبرت جهته؛ وهو أن ما كان من التكاليف من هذا القبيل؛ فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة؛ وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه. وسواء علينا أقلنا: إن التكاليف معللة بمصالح العباد أم لم نقله: اللهم إلا قليلا من مسائلها ظهر فيها معنى فهمناه من الشرع فاعتبرنا به؛ أو شهدنا في بعضها بعدم الفرق بين المنصوص عليه والمسكوت عنه فلا حرج حينئذ؛ فإن أشكل الأمر فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل فهو العروة الوثقى للمتفقه في الشريعة والوزر الأحمى.»

ثم قال:«ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني؛ وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها:من التسليم على ما هي عليه؛ فلم يلتفت في إزالة الأخباث ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة التي اعتبرها غيره؛ حتى اشترط في رفع الأحداث النية، و لم يقم غير الماء مقامه عنده- وإن حصلت النظافة- حتى يكون بالماء المطلق، وامتنع من إقامة التكبير؛ والقراءة بالعربية مقامها في التحريم والتحليل والإجزاء؛ ومنع من إخراج القيم في الزكاة؛ واختصر في الكفارات على مراعاة العدد وما أشبه ذلك. ودورانه في ذلك كله على الوقوف مع ما حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب- إن تصور- لقلة ذلك في التعبدات وندوره؛ بخلاف قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول؛ فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية؛ نعم مع مراعاة مقصود الشارع؛ أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله. حتى لقد استشنع العلماء كثيرا من وجوه استرساله؛ زاعمين أنه خلع الربقة؛ وفتح باب التشريع. وهيهات ما أبعده من ذلك! رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع؛ بحيث يخيل للبعض أنه مقلد لمن قبله؛ بل هو صاحب البصيرة في دين الله»[1].

الفرع الثاني: الأدلة على أن:«الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني ».

و هي ثلاثة أيضا بمقابل ما سبقها من الأدلة:

- **الدليل الأول : الاستقراء:**

فإن النظر في الأحكام المتعلقة بالعادات بما تشتمل عليه من معاملات وعاديات وجنايات، يرشد إلى أنها تدور مع مصالح العباد حيث دارت؛ فالشيء الواحد يمنع في حال لم تكن فيه مصلحة فإذا وجدت جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة و يجوز في القرض لما فيه من مصلحة العباد. فجاز رفعا للحرج و تحقيقا للمصلحة، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون

---

(1) الشاطبي؛**الاعتصام**.**386/1**.

غررا و يجوز إذا كانت مصلحة راجحة كما في العرايا[1]، و لم نجد هذا في باب العبادات مفهوما كما فهمناه في العادات.

و كذلك فإن استقراء النصوص الشرعية من القرآن و السنة يرشد إلى هذا الأمر، و من ذلك قوه تعالى ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ**﴾ [البقرة:179]. ففي القصاص مصلحة في منع الثأر و انتشار الفوضى و زجرا و درعا لمن يريد المساس بالنفس المحرمة، و قوله تعالى:﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَموَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[البقرة:188] إذ النهي عن أكل المال بالباطل حفظ له أولا؛ و درء لأسباب الخصام و التراع ثانيا.

و في الحديث:«**لا يقضينَّ حكمٌ بين اثنينِ وهوَ غَضْبَان** »[2]. إذ القضاء حالة الغضب يفوت حقوق الناس و يضيعها، و هو ضد المقصود. و من ذلك أيضا قول الرسول ﷺ :« **القاتل لا يرث**»[3] لأن الإرث نعمة فلا تنال بالجريمة؛ ولولا هذه العقوبة لاسترسل الناس في الإجرام. و كذلك قوله تعالى:﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ**﴾ [المائدة: 91] إلى غير ذلك مما لا يحصى. و جميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد. فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني»[4] .

- **الدليل الثاني:**

أن الشارع توسع في بيان العلل و الحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، و أكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قد قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف مع المنصوص؛ بخلاف باب العبادات؛ فإن المعلوم فيه خلاف

---

(1) العرايا جمع عرية . اختلف الفقهاء في حقيقتها الشرعية. فذهب بعضهم إلى أنها بيع رطب في رؤوس نخلة بثمر كيلا. وذهب بعضهم إلى أن معناها أن يعري الرجل غيره بثمر نخلة من نخلة ثم يبدو له قبل أن يسلم ذلك إليه يمكنه من ذلك فيعطيه مكانه خرصا تمرا. فيخرج بذلك من إخلاف الوعد. و في الحديث عن سهل بن أبي حيثمة «أن الرسول ﷺ نهى عن بيع التمر ورخص في العرية أن تباع بخرصها» **رواه البخاري رقم :2191.ومسلم:1540**. ينظر حقيقة العرايا وشروطها: **الشرح الصغير:3/238**.النووي. **المجموع. 9/435**؛**المغني:4/152**.

(2) **البخاري**؛ كتاب الأحكام. باب:هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان. رقم: **7158**.الفتح.169/13؛ و رواه **مسلم** أيضاً برقم: **4465**.

(3) أخرجه:**أبو داود**؛كتاب الديات؛ باب ديات الأعضاء.189/4؛190.**رقم:4564**. **الترمذي** برقم: 2109. ابن ماجه؛برقم:**2645**. وهو صحيح بمجموع طرقه: ينظر:تلخيص الحبير:**75/3**. نصب الراية:**428/4**.

(4) **الموافقات.233/2**.

ذلك. ثم بين الشاطبي أن الإمام مالكا قد بنى أصلي " المصالح المرسلة" و" الاستحسان " بناءً على هذا الأصل؛ وقال:« إنه تسعة أعشار العلم»[1].

- **الدليل الثالث:**

«أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات؛ واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم؛ وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق؛ فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. ومن ههنا؛ أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية والقسامة والاجتماع يوم العُروبة وهي الجمعة للوعظ والتذكير؛ والقراض وكسوة الكعبة؛ وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودا؛ وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول وهي كثيرة؛ وإنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام »[2].

و بما أن مصطلح الأصل مصطلح أغلبي لا كلي. فقد يوجد في هذا الباب أحكام تعبدية؛ فإن وجدت؛ فالواجب على المكلف الوقوف عندها دون قياس أو تفريع، قال الشاطبي مبينا هذا:« فإذا تقرر هذا؛ وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني. فإذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق في النكاح؛ والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول والفروض المقدرة في المواريث؛ وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية؛ وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها. فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك لتمييز النكاح عن السفاح وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفا من اختلاط المياه. ولكنها أمور جملية؛ كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات؛ وهذا المقدار لا يقضى بصحة القياس على الأصل فيها؛ بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلا لم تشترط تلك الشروط؛ ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر ولا ما أشبه ذلك »[3].

---

(1) المصدر السابق. **233/2**.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه: **234/2**.

الفرع الثالث: من صرح بهذه القاعدة من العلماء.

و ذكرنا التصريح، لأنه لا يستطيع أحد أن يكابر في هذه القاعدة بالمعنى الآنف الذكر؛ وهو حملها على التعليل الأصولي المعتمد على القياس، فكل الفقهاء حتى من بالغ في عملية القياس والتعليل كالحنفية؛ وقفوا أمام الأحكام التعبدية لا يتعدونها. و ممن صرح بهذه القاعدة الأئمة: الجويني و الغزالي و العز بن عبد السلام و المقري وابن تيمية وابن القيم، و الطاهر بن عاشور وغيرهم كثير؛ وهذه نصوصهم التي تبين آراءهم كالتالي :

1. **الجويني:**

إذ يقول مقررا هذا المعنى:« أن العبادات البدنية المحضة لا تتعلق بها أغراض دفعية و لا نفعية، و لكن لا يبعد أن يقال فيها:إن تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء و المنكر، و أما التقديرات الواقعة فيها كأعداد الركعات و ما في معناها، فإنه لا يطمع القائس في استنباط معنى يقتضي التقدير فيها »[1].

2. **الغزالي:**

وتكاد تكون قاعدته مطابقة لما قال الشاطبي قال- رحمه الله -:« ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات و المعاملات و الجنايات و الضمانات و ما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر.أما العبادات و المقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، و إتباع المعنى نادر»[2] ثم يقرر:«أن مبنى العبادات على الاحتكامات »[3].

وواضح من كلام الغزالي بيان المراد من العادات فقد فصلها إلى مناكحات و معاملات وجنايات و ضمانات، ثم أورد مصطلحي " النادر" و "الغالب" لبيان أغلبية القاعدة لا كليتها.

3. **العز بن عبد السلام:**

فقد جعل الأحكام نوعين:عبادات ومعاملات:«أما العبادات: فمبناها على التعبد والطواعية؛ دون معرفة العلة أو الحكمة لكنها تفعل انقيادا إلى طاعة الله و رغبته في ثوابه، لأنها قد تتجرد عن جلب المصالح و درء المفاسد، وأما الثواب فيحصل للطاعة. أما المعاملات فهي معللة بمصالح العباد، أي جلب المصالح و درء المفاسد، فهي مما تعرف حكمها و تدرك عللها»[4] .

---

(1) الجويني؛ **البرهان؛80/2**.

(2) الغزالي. **شفاء الغليل ص:203** .

(3) المصدر نفسه؛ص:**204**.

(4) العز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام ؛19/1**.

4. ابن تيمية:

وقد قرر هذه القاعدة وأكثر من الاعتماد عليها؛ إذ يقول:«أَنَّ تَصَرُّفَاتِ الْعِبَادِ مِنْ الأَقْوَالِ وَالأَفْعَالِ نَوْعَانِ: عِبَادَاتٌ يَصْلُحُ بِهَا دِينُهُمْ، وَعَادَاتٌ يَحْتَاجُونَ إلَيْهَا فِي دُنْيَاهُمْ. فَاسْتِقْرَاءُ أُصُولِ الشَّرِيعَةِ أَنَّ الْعِبَادَاتِ الَّتِي أَوْجَبَهَا اللَّهُ أَوْ أَبَاحَهَا لا يَثْبُتُ الأَمْرُ بِهَا إلا بِالشَّرْعِ، وَأَمَّا الْعَادَاتُ فَهِيَ مَا اعْتَادَهُ النَّاسُ فِي دُنْيَاهُمْ مِمَّا يَحْتَاجُونَ إلَيْهِ. وَالأَصْلُ فِيهِ عَدَمُ الْحَظْرِ، فَلا يَحْظُرُ مِنْهُ إلا مَا حَظَرَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَذَلِكَ؛ لأَنَّ الأَمْرَ وَالنَّهْيَ مِمَّا شَرَعَ اللَّهُ تَعَالَى، وَالْعِبَادَةُ لا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مَأْمُورًا بِهَا، فَمَا لَمْ يَثْبُتْ أَنَّهُ مَأْمُورٌ كَيْفَ يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ عِبَادَةٌ؟ وَمَا لَمْ يَثْبُتْ مِنْ الْعَادَاتِ أَنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْهُ كَيْفَ يُحْكَمُ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَحْظُورٌ؟وَلِهَذَا كَانَ أَصْلُ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ مِنْ فُقَهَاءِ الْحَدِيثِ: أَنَّ الأَصْلَ فِي الْعِبَادَاتِ التَّوْقِيفُ، فَلا يُشْرَعُ مِنْهَا إلا مَا شَرَعَهُ اللَّهُ؛ وَالْعَادَاتُ الأَصْلُ فِيهَا الْعَفْوُ، فَلا يُحْظَرُ مِنْهَا إلا مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ»(1) ومثله لتلميذه ابن القيم.(2)

5. المقَّـــري:

وهو إن سبق قوله في:«أن الأصل في الأحكام المعقولية دون التعبد» إلا أنه يقرر ويقول: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها و ترك التعليل»(3).

6. محمد الطاهر بن عاشور:

وهو يبين فلسفة الشريعة في هذا التزاوج بين الثبات في العبادات و المرونة في العادات؛ قال –رحمه الله– :« وأقول، قد تتبعت تفريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمه من أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف، بخلاف أبواب المعاملات، و ذلك لأن العبادات مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها و لزومها للأمم و العصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

و أما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال و العصور؛ فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة». ثم يقول القاعدة:« ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادرا و كان معظمه داخلا في العبادات »(4)

---

(1) **مجموع الفتاوى؛ 17/29. والفتاوى الكبرى؛ 13/4. القواعد النورانية ؛112/1.**

(2) ابن القيم؛ **أحكام أهل الذمة؛ دار ابن حزم؛** بيروت؛ ط1: **1418 . 1997** تح: يوسف أحمد البكري و شاكر توفيق العاروري.**715/2.**

(3) المقري؛ **القواعد .298/1.**

(4) محمد الطاهر بن عاشور . **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص : 134.**

المطلب الثالث: نــــوع القاعدة.

سبق التقديم في المبحث الأول من هذا الفصل تعريف للقاعدة وأنواعها؛ والتمييز بين القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية؛ والفوارق بينها وبين الأصل والضابط والنظريات الفقهية وغيرها. وبعد بياننا لمفهوم القاعدة وأدلتها يطرح السؤال: إلى أي نوع من القواعد تنتمي قاعدة:« الأصل في العبادات– بالنسبة إلى المكلف– التوقف دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني» هل هي أصولية أم فقهية أم مقصدية؛ أم تأخذ من كل شيئا.

واختصارا للجهد واغتناما للوقت يمكن أن نقول: إن هذه القاعدة من السعة والأهمية بحيث لا يكاد يخلو منها فن من الفنون الثلاثة؛ والحكم بأنها لجهة معينة حكم فيه من المجازفة ما فيه؛ وعليه يمكن أن تتخذ المصطلحات المفتاحية في كل صيغة من الصيغ الكثيرة التي وردت بها القاعدة أساسا للتفريق بينها. وبذلك تكون هذه القاعدة أصولية بصيغة وفقهية بصيغة ثانية؛ ومقاصدية بصيغة ثالثة. وقد تكون نظرية من زاوية رابعة.

أما الأصولية: فالذي يبدو أن أقرب صيغة لهذا الميدان هي الصيغة التالية: «**الأصل في العبادات التوقف؛ والأصل في العادات التعليل** ». والسبب في ذلك أن المصطلحين :«التوقف» و«التعليل»؛ هما مصطلحان من صميم علم الأصول. وبذلك تكون هذه القاعدة مرجعا في مسألة تعليل الأحكام أصوليا وقابلية بعضها للقياس وقربها منه من غيرها.

وأما الفقهية؛ فالظاهر أن أقرب الصيغ لهذا الفن الأصيل العظيم هي الصيغة التالية :«**الأصل في العبادات الحظر[أو المنع]؛ والأصل في العادات العفو[أوالإباحة]**»؛لأنها تحمل حكمين شرعين: الحظر والإباحة؛ ومعلوم أن القاعدة الفقهية تحمل في طياتها حكما شرعيا. والقاعدة بهذه الصيغة هي التي يستعملها الفقهاء كدليل دفعي لمن يريد الزيادة في العبادات ابتداعا.

وأما الصسغة التي يمكن أن تجعل القاعدة مقصدية فهي التي ساقها الشاطبي في موافقاته بالصيغة التي حللناها سابقا:« **الأصل في العبادات التوقف دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني**» والكلمة المفتاحية هي :«الالتفات» لأنها جاءت في نوع مقاصد الامتثال؛ مما يعطي للقاعدة نكهة خاصة عن سابقتيها.

وأما النظرية: فهي النسق الجامع لقضية التعليل والتعبد؛ والتصور الذي يمكن أن يأخذه الدراس بهذا الموضوع من زواياه المتعجدد من المفهوم والمقصد والمجال؛ والمفسر لأسباب الورود وكيفية الصياغة. وهذا كله يمكن أن يطلق عليه:«نظرية التعبد والتعليل». والله أعلم.

المبحث الثالث: الاعتراضات الواردة على القاعدة.

المطلب الأول: عرض الاعتراضات الواردة.

الفرع الأول:اعتراض الإمام الطاهر بن عاشور .

الفرع الثاني: اعتراض الدكتور أحمد الريسوني.

الفرع الثالث: اعتراض الدكتور عبد الرحمن الكيلاني.

الفرع الرابع:اعتراض الدكتور مصطفى قطب سانو.

المطلب الثاني: مناقشة الاعتراضات.

الفرع الأول: من كلام الشاطبي نفسه.

الفرع الثاني: من فهوم العلماء .

المطلب الثالث: التعبد في المعاملات [العادات].

الفرع الأول:المراد بالمعاملات.

الفرع الثاني: أدلة الشاطبي على اعتبار التعبد في المعاملات.

الفرع الثالث: موقف العلماء من التعبد في المعاملات.

أولا: موقف الحجوي .

ثانيا: موقف الإمام ابن عاشور

ثالثا: موقف الأستاذ مصطفى شلبي

الفرع الرابع: مناقشة البحث للمسألة.................................

المبحث الثالث: الاعتراضات الواردة على القاعدة.

تعرض الإمام الشاطبي لما قرر هذا الأصل؛ أي «الأصل في العبادات-بالنسبة إلى المكلف- التوقف دون اتباع المعاني؛ والأصل في العادات اتباع المعاني» إلى اعتراضات كثيرة؛ كانت كلها تقريبا من المحدثين. غير أن مناقشة كل من الشيخين الحجوي ومصطفى شلبي و جزء من اعتراض ابن عاشور يصب في القاعدة التي تليها. وهي قول الشاطبي:« **كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد، فلا تفريع فيه، و كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلا بد فيه من اعتبار التعب**»[1]. وفيها نوع إبهام و غموض يوهم بالتناقض[2]. وهو ما سيكون موضوع المبحث التالي المتعلق في ميدان المعاملات، و لهذا سنرجئ حديث هؤلاء إلى مكانه و نذكر ما ورد على القاعدة السابقة فقط.

المطلب الأول:عرض الاعتراضات الواردة.

الفرع الأول: اعتراض الإمام ابن عاشور:

تحدث- رحمه الله- قي كتاب المقاصد عن التعليل و التعبد، ثم قرر بعض الحقائق و تبين موقفه من التعبد في المعاملات الذي ..... حين. ثم قال:« واعلم أن بإسحاق الشاطبي، قد ذكر في المسألتين، الثامنة عشرة. و التاسعة عشرة من النوع الرابع في كتاب المقاصد كلاما طويلا في التعبد و التعليل **معظمه غير محرر ولا متجه**، و قد أعرضت عنه **لطوله و تخليطه و اختلاطه**؛ فإن شئت فأنظره و تأمله ثم اعرضه على ما ذكرته لك هناك »[3].

و هذا الاختلاط- كما سيظهر- ناتج عن ثنائية المعنى في: التعليل بين الأصولي والمقاصدي؛ وفي التعبد بيت الخاص و العام؛ وفي العادات بين عمومها و خصوصها. فإذا حمل كل مصطلح على ما يراد به زال الإشكال وانحل الإجمال.

الفرع الثاني: اعتراض الدكتور الريسوني[4]:

و اعتراضه يصيب في الشق الأول من القاعدة و هو« أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني». أما الشق الثاني:« فلا غبار عليه». والذي يريد أن يقرره الريسوني في هذا هو أن الأصل في كل الأحكام التعليل و إتباع المعاني سواء كانت عبادات أم معاملات». دون أن

---

(1) **الموافقات**.2 /236.

(2) عبد الله دراز. **شرح الموافقات**.2/ 236.

(3) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الاسلامية** . ص: 45

(4) الريسوني: **نظرية المقاصد**. ص: 210- 222 و **الفكر المقاصدي**؛ ص: 39- 68 و ظاهر من هذا أنه أطال الحديث فيه لأهميته.

يفرق بين التعليل الأصولي الذي هو القياس . والتعليل المقاصدي المرتبط بالحكم و المصالح. و بنى رأيه هذا على أمور ثلاثة.

1. ما تقرر عند العلماء من أن الشريعة معللة كلها بجلب المصالح و درء المفاسد.

2. ما ورد في الشرع من تعليلات لأحكام الطهارة و الصلاة و الصيام و الزكاة والحج.

3. ما قام به الشاطبي نفسه من تعليلات لأحكام الطهارة و الصلاة و الزكاة ثم قال:

« ثم أيهما الغالب الذي نتخذه أصلا و نعتبر ما سواه استثناء؛ ما يعقل معناه و يمكن تعليله وإدراك حكمته؟ أم ما لا تدرك له حكمة و لا مصلحة؟ مع التذكير أن الأصل العام في الشريعة هو تعليلها برعاية مصالح العباد»[1].

ثم يقرر رأيه بأن «الأحكام المعللة المعقولة المعنى في مجال العبادات كثيرة جدا، وأن القليل منها هو الذي قد يتعذر تعليله تعليلا واضحا، وإذا أضيف هذا على الأصل السابق ظهر بجلاء أكثر أن الأصل في الأحكام الشرعية العادية والعبادية هو التعليل، وأن ما خرج عن هذا فهو الاستثناء»[2].

ولقد تابع الريسوني في هذا الانتقاد. الدكتور عبد الرحمن الكيلاني. في كتابه:«قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي».

الفرع الثالث: اعتراض الدكتور إبراهيم الكيلاني:

بدأ الكيلاني في التعليل و التعبد، تحت عنوان «مجالات تعليل الأحكام» ثم ذكر في البداية أن هذه القاعدة متعلقة بمجالات النظر في الحكم الخاصة، حملا منه لمصطلح" العلة" على معنى الحكمة. كما بينه الشاطبي و بهذا التقديم تمهد له نقد الإمام الشاطبي بعد حين.

و قد اعتمد هو أيضا على ما قام به الشاطبي نفسه من تعليلات جزئية للصلاة و الزكاة والطهارة. وما قام به علماء آخرون. ثم ما علل به الشارع لأحكام العبادات. و قال:« واضح من هذه التوجيهات، الالتفات إلى معنى الحكم العبادي و النظر في حكمته، و اعتماد هذه الحكمة في تكييف الحكم الشرعي استدلالا و ترجيحا، من هذا كله أخلص إلى عدم التسليم للشاطبي في إطلاق هذه القاعدة، أعني الأصل في العبادات التوقف، و عدم اطراد قوله في (الاعتصام):«إن ما كان في التكاليف من قبيل الأحكام التعبدية، فإن قصد الشارع أن يوقف عنده و يعزل عنه النظر

---

(1) أحمد الريسوني؛**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ ص: **214**.

(2) **المرجع نفسه**: ص **216**.

الاجتهادي جملة، و أن يوكل إلى واضعه و يسلم له فيه»[1] ثم قال:« الوقائع التي سقتها من أقوال الأصوليين و الفقهاء و معهم الإمام الشاطبي نفسه. أثبتت من خلال الواقع الفقهي، أن الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية، ليس معزولا عن النظر الاجتهادي السديد؛ وأن كون الفعل من العبادات لا يقيم حاجزا أو ينشئ سدا بين ذلك الفعل التعبدي، و بين نظر المجتهد و فكره »[2].

وأخيرا يخلص إلى«أن تعليل الأحكام هو الأصل، و بيان المعاني الشرعية التي تظهر ارتباط الشريعة بالمصلحة هو الأساس »[3]. و تأسيسا على ما سبق – يقول الكيلاني – رأيي أن تكون القاعدة على وجه التالي:« الأصل في العبادات؛ التي لا يدرك معناها؛ التوقف دون الالتفات إلى المعاني »[4].

الفرع الرابع: اعتراض الدكتور مصطفى سانو:

لم يذكر الدكتور الفاضل الشاطبي باسمه؛ ولكنه نقد القاعدة التي اشتهر بها الشاطبي؛ قال في كتابه الخاص بالمصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة:«إنه من غير المألوف أن يكون ثمة حديث عن توظيف دليل المصلحة في مجال العبادات؛ ذلك لأن المدونات الأصولية والفقهية القديمة والحديثة تكاد تجمع –نظريا لا عمليا– على أن دليل المصلحة لا ينبغي توظيفه إلا في المسائل الموسومة بمسائل المعاملات والعادات والمناكحات والجنايات والسياسات؛ وأما المسائل الموسومة بالعبادات أو التعبديات؛ فلا يصح إقحام هذا الدليل في تلك المسائل بل يمكن توظيف أي دليل آخر(...) غير أن هذه القناعة المتوارثة والمكرورة لا تسلم من نظر ونقد؛ ذلك أن جملة حسنة من مسائل العبادات وردت في شأنها نصوص معللة ومعقولة المعنى؛ كما هو الحال في كثير من أنصبة الزكاة من أنصبة ومصارف وكذلك الحال في مسائل الطهارة وبعض مسائل الصلاة والصيام والحج؛ **مما يعني أن الأصل في النصوص الشرعية سواء تعلقت بالعبادات أم المعاملات أم المناكحات أم الجنايات أم السياسات هو التعليل لا سواه**. فليس ثمة نص في واقع الأمر إلا وهو معلل بعلة لا تخلو من أن تكون معلومة للعالمين أو غير معلومة لهم » [5]

---

(1) المرجع السابق. ص 239.
(2) المرجع نفسه. ص 241.
(3) المرجع نفسه .ص 242.
(4) المرجع نفسه. ص 243.
(5) مصطفى سانو؛ **المصالح المرسلة وتطبيقاتها المعاصرة**؛ ص :36-37.

المطلب الثاني: مناقـــــشة الاعتـــراضات :

من كل ما سبق؛ يظهر أن تعدد دلالات المصطلحات هو الذي أدى بابن عاشور إلى اتهام الشاطبي بالخلط والتخليط في هذه القاعدة. وأما الريسوني والكيلاني ومصطفى سانو فقد حملوا القاعدة على التعليل المقاصدي لا التعليل الأصولي؛ وفسروا الالتفات إلى المعاني.بالبحث عنها ومحاولة تحقيقها، لا عملية القياس عليها. وسنورد الآن ما يبين أن القاعدة بمعناها الحقيقي لا يخالف فيها في واقع الأمر أحد، وذلك بالاستدلال على أن الشاطبي يريد مجالات القياس لا مجالات الحكم من كلامه هو–رحمه الله–. ومن كلام العلماء من غيره.

الفرع الأول: من كلام الشاطبي نفسه.

حتى نفهم مراد كلام متكلم؛ علينا حمل مطلقه على مقيده. وعامه على خاصه؛ ومجمله على مبينه، وأوله على آخره، وقد ذكر الشاطبي في ثنايا شرحه لهذه القاعدة تصريحا مرات، وتلميحا أخرى، أنه يريد بالمعاني العلل القياسية وأنه يريد بالالتفات إليها التفريع والقياس لا البحث والنظر، ومن ذلك:

1.تفسيره التوقفَ بعدم القياس، وقوله:«كل ما يثبت فيه اعتبار التعبد **فلا تفريع فيه**» قال شارحه "دراز": « أي لا قياس فيه »[(1)].

2.لما ذكر أن في العادات بعض التعبديات قال:«فلا بد من التسليم؛ والوقوف مع المنصوص (...) كالفروض المقدرة في المواريث؛ وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، **حتى يقاس عليها غيرها** »[(2)].

3. بين أن الأحكام التعبدية لها في ذاتها حكم وعلل عامة، ولكن هذه الحكم والعلل غير كافية لإخراجها من التعبد:« فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربي؛ وأن العدد المراد بها استبراء الرحم خوفا من اختلاط المياه؛ وهذا المقدار **لا يقضي بصحة القياس** »[(3)].

4.أنه لما أصَّل مذهب مالك في التعبد في العبادات والتوقف فيها؛ ساق أمثلة تتمحور حول القياس الأصولي لا البحث عن الحكم والأسرار قال رحمه الله:« وهو رأي مالك رحمه الله، إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط البينة والماء المطلق، وإن حصلت النظافة بغير

---

(1) الموافقات.235/2.
(2) المصدر نفسه .234/2.
(3) المصدر نفسه. 234/2.

ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذلك؛ ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات»[1]. وتكاد تكون هذه الأمثلة هي نفسها التي ساقها الإمام الزنجاني في الفصل الذي خصصناه للتعليل من الباب الأول.

5.لما تحدث الشاطبي بعد هاتين القاعدتين، وأراد إثبات«أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد»[2] أي التعبد بمعناه العام؛ كما سيأتي، عاد ليبين معنى التوقف والتعبد، فبين أن من الأفعال ما هو حق خالص لله كالعبادات « وأصله التعبد كما تقدم» ثم قال:«إن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، **بحيث لا يصح فيه إجراء القياس**، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارح فيه الوقوف عندما حده لا يتعدى »[3].

6.استند الكيلاني في حمله للقاعدة على الحِكَمِ لا على العلل القياسية إلى اصطلاح الشاطبي الخاص، الذي يفضل استعمال المعاني القديمة فهو يستعمل لفظ "العلة" مرادا بها الحكمة، كما بينه في الجزء الأول قال –رحمه الله–:«وأما العلة: فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة؛ والمفاسد التي تعلقت بها النواهي. فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر؛ والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة؛ فعلى الجملة: العلة: هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة»[4]. ولكن الشاطبي لم يستعمل في قاعدته مصطلح "العلة" وإنما استعمل مصطلح المعنى. وقد مر علينا أن «المراد بالمعنى الذي يجعل جامعا، وهي العلة التي يتبنى عليها القياس»[5]، والشاطبي ليس له اصطلاح خاص في «المعنى»، وإنما هو سائر على اصطلاحات الأصوليين فيه. وهم إنما يستعلون «المعنى» في «علة القياس» لا غير.

أما إضافته لضابط:«العبادات التي لا يدرك معناها»؛ فلا محصل من ورائه؛ لأنه لا يجادل مجادل في أن للعبادات معاني ومقاصد؛ ولكنها عامة لا تصلح لعملية القياس التي هي مدار اهتمام الفقيه؛ وتمثيله بالتقدير في الركعات والأوقات والأعداد غير مسلم؛ لأنه لا فرق في مجال التعبد بين أصل العبادة وتفاصيلها؛وتحديد ما يعقل مما لا يعقل غير منضبط؛ لأن هناك من علل إفراد الركوع وتثنية السجود وأوقات الصلوات وتحديد الأنصبة؛ واستخرج منها معاني صالحة في الجملة.

---

(1) المصدر السابق.**231/2**.

(2) المصدر نفسه .**241/2**.

(3) المصدر نفسه .**242/2**.

(4) المصدر نفسه. **1 / 265**.

(5) العطار، **حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع**؛ **244/2**.

الفرع الثاني:الدليل على أن القاعدة عن القياس الأصولي من فهوم العلماء.

النصوص السالفة تبين بجلاء مراد القاعدة في القياس، والتي مبناها على المجالات العامة للأحكام التعبدية، وبقي لنا أن نورد من أقوال العلماء من صرح بالقاعدة؛ وأراد بها القياس الأصولي لا التعليل المقاصدي، ومن شرح قاعدة الشاطبي على أنه يريد القياس لا البحث عن الحكم.

- **أولا**:النصوص التي سقناها من قبل لكل من الآمدي والعز بن عبد السلام والمقري والجويني والغزالي والطاهر بن عاشور، الذين صرحوا، كما قال ابن عاشور:«ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادرا، وكان معظمه داخلا في العبادات»(1).وكلهم ساق هذه القاعدة في سياق الحديث عن القياس مما يشير إشارة واضحة إلى أنه المقصود، وإذا كان الشاطبي قد أراد الحِكَمِ فهل الغزالي وغيره أيضا كانوا يريدون الحكم؟ رغم أن الشاطبي يكاد يكون مجرد ناقل لهذه القاعدة؛ لولا زيادة تفصيل وتأصيل وتفريع؛ ثم إن كلاًّ من الريسوني والكيلاني قد نسب للشاطبي التناقض لما حملوا القاعدة على التعليل المقاصدي لا التعليل الأصولي، وذلك لما وجدوه قد تحدث في أسرار بعض التعبدات كالطهارة والصلاة والزكاة، وعلى هذا؛ فالتناقض سينسحب على الغزالي في إحيائه وعلى المقري وحتى على ابن عاشور، فهل كان بعيدا على الشاطبي أن يقرر أصلا ثم يعمل بضده في كتاب كان حصيلة صبر ودأب وطول نقاش وترو. هذا لا يعني عصمة الشاطبي عن السهو والزلل. ولكن أمرا يتعلق بقاعدة أساسية يبعد جدا أن ينعي على من يدقق في البحث في حكم الإحكام التعبدية ثم يبحث هو فيها، وهو الذي أطال النفس في اقتضاء العلم للعمل(2).

- **ثانيــا**:زيادة على ما سبق وختاما للحديث عن هذه القاعدة الأم، نورد بعض من شرح وفهم منها القياس الأصولي.القاعدة

1. قال الشيخ "عبد الله دراز" -رحمه الله- معلقا على قول الشاطبي وهو يعرف التعبد:«ومعنى التعبد عندهم [أي العلماء؛ والأصوليون منهم على الخصوص] أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص»، قال رحمه الله:«أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة **التي يصح أن تكون أساسا للقياس**»(3).

---

(1) ابن عاشور . **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص : 134**

(2) **المواقفات .65/1.**

(3) **المواقفات.241/2.** في الهامش.

2. وهو الفهم نفسه الذي فهمه مصطفى شلبي لهذه القاعدة قال:« من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولا وأخيرا الامتثال، ولا دخل للاعتبار المصالح فيها، فان وجد شيء من ذلك، فالوقوف عنده لازم **لا تعدية ولا قياس** »(1).

3. والى هذا التفسير ذهب الدكتور "ديب البغا"، قال شارحاً معنى كلمة التوقف:«أي التوقف عن تعدية الحكم بعلته في العبادات، ويكون ابتداعا، لا البحث عن الحكم والمقاصد للحكم التعبدي »(2).

4. وبمثله قال الزحيلي أيضا:«وفي مجال الدين أحكام تعبدية كأوضاع الصلاة والصيام لم تتمكن عقولنا من إدراك معنى معين قاطع لها، فهذه الأحكام **لا مجال للقياس** عليها؛ فضلا عن القول بالمصلحة المرسلة فيها، ولا منفذ للابتداع والتجديد والابتكار في شأنها، وأما الأحوال المدنية أو المعاملات فهي الميدان المقبول للاجتهاد فيها عن طريق القياس والمصالح المرسلة ونحوها»(3).

5. وهو المعنى الذي استند إليه الدكتور "زياد احميدان" في دفاعه عن قاعدة الشاطبي فما نفاه الشاطبي عن العبادات بمعنى القياس، وذلك أن يسبر هذه الجزئيات للأصول إلى علة، بحيث تنشأ عبادة جديدة، وإنما التعليل الذي يمكن أن يكون في العبادات هو استخراج محاسن الشريعة، للترغيب في امتثال الأمر»(4).

وعلى هذا يكون« المقصود بالتعبد في العبادات، معناه الخاص الذي يجب ألا يدخله التفريع ولا القياس، أما المعاملات فان القياس والتعليل فيها وارد متى فهم المعنى وتحققت المصلحة دون أن تخلو من إرادة الثواب والخوف من العقاب»(5).

ومنه نخلص إلى أن ما أثبته الريسوني وغيره من« أنه ليس هناك حكم شرعي إلا ويجوز التساؤل عن حكمته»(6) فإن الشاطبي لا ينكره، لأنه لا يقصده بهذه القاعدة، وسبب هذا الخلاف اللفظي احتمال المصطلحات كالتعبد والتعليل والعلة والمعنى.

---

(1) مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص:**296**.

(2) البغا، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، ص:**36**.

(3) الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**. **757/2**.

(4) زياد احميدان، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، ناشرون،ط1، 1425، 2004، بيروت،لبنان،**ص**:**73**.

(5) عبد السلام بالعالي، **التعليل الفقهي للحديث النبوي**،ماجستير،إ.محمد محده، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،2002/2001.ص:**132**.

(6) الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص:**253**، وعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، **قواعد المقاصد**، ص:**246**.

والخلاصة من هذه القاعدة إجمالا، أن معظم التعبديات مبثوت في باب العبادات، فإذا احتار المجتهد في مسألة فيها فإن ركونه إلى التوقف وعدم القياس بعد بذل الجهد، رجوع إلى الأصل، أما في غير العبادات؛ ففي غير المقدرات والمحددات المعروفة:«فالواجب على علماء الشريعة التعرف على علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها»[1]. ولا يكون الاتكاء إلى التعبد متكأ صلباً؛ لأنه رجوع إلى غير الأصل.«ولذلك جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس على الأصناف الستة الربوية باستنباط علة لتحريم ربا الفضل فيها»[2].

فالقاعدة تمثل إذا المعلم الذي يحتكم إليه في نسبة التعبد إلى الأحكام؛ أي التزام صورها دون تعدية ولا تفريع إلى المقارب أو المماثل أو المشابه لها من الوقائع والبدائل الأخرى.

المطلب الثالث: التعبد في المعاملات [العــــادات].

هذا المجال يعد أهم مجال يقتضي البيان، ولقد تعرض فيه الشاطبي لنقد أشد منه في الأول، خاصة من الدكتور مصطفى شلبي والشيخ الحجوي والعلامة ابن عاشور، وذلك لأن الشاطبي لما قرر القاعدة السابقة، ذكر فصلا قرر فيه أن :«**كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلا بد من اعتبار التعبد** »[3]. وسنورد معنى مصطلح «المعاملات» أولا؛ ثم نذكر أدلة الشاطبي على اعتبار التعبد في كل الأحكام، وبعدها نورد مواقف العلماء الثلاثة لنخلص في الأخير إلى توجيه معين لهذه المسألة.

الفرع الأول: المراد "بالمعامـــــلات".

لمصطلح "المعاملات" معنيان: عام وخاص:

1. فأما **الخاص** فيراد به ما كان من الأمور الفطرية في بني البشر؛ كالأكل والشرب والنوم واللباس والكلام وغيرها. ويكون تقسيم الأبواب حينها على النحو التالي: عبادات، معاملات، جنايات، أقضية ، وشهادات، ثم عادات. [4]

2. وأما المعنى **العام**؛ فإنه يراد به ما سوى العبادات، وهو اصطلاح المتأخرين، نحو ما فعله ابن عاشور في القسم الثالث من كتاب المقاصد تحت عنوان «في مقاصد التشريع التي تختص بأنواع

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشرعة الإسلامية، ص:45**

(2) المرجع نفسه.

(3) الموافقات .**235/2**.

(4) المرجع نفسه .**9/2**.

المعاملات بين الناس»[1]. وذكر فيها النكاح والمعاملات المالية والتبرعات والأقضية والشهادات والعقوبات. وكأن الملمح فيها أن «العبادات» هي علاقة الإنسان بربه. والمعاملات هي علاقة الإنسان بغيره.

وبهذا البيان يتضح أن «المعاملات» بمعناها العام ترادف «العادات» بمعناها العام؛ كما سبق وأوضحنا. وعلى هذا فمراد المتأخرين بالمعاملات هو نفسه مراد الشاطبي بالعادات بمعناها العام.

الفرع الثاني: أدلة الشاطبي على اعتبار "التعبد" في المعاملات، وبيان مراده من التعبد فيها.

قال الشاطبي – رحمه الله-:«**كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه؛ وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد (وهي المعاملات) فلا بد من اعتبار التعبد فيه**»[2]. وأن:«كل حكم شرعي فلا يخلو من تعلق حق الله به؛ وهو جهة التعبد»[3]والدليل على هذا من وجوه عدة:

- **الوجه الأول:**

أن على المكلف امتثال الأمر الشرعي، سواء عقل مصلحته المقصودة أم لا يعقلها، إذ معنى الاختيار أو الاقتضاء لازم للمكلف، فلا يصح تخلف الأمر الشرعي، وإن عقل معناه المقصود، بخلاف المصلحة تحققا وتحصيلا، ثم لزوما وقصدا، وإذا كان كذلك فالتعبد لازم في كل تعامل شرعي لا خيرة فيه، وهو المطلوب.

- **الوجه الثاني:**

أنه إذا فهم لخطاب الشارع حكمة مستقلة في تشريع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثمة حكمة أخرى أو مصلحة ثانية وثالثة وأكثر، وعلى ذلك فلا يصح القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيب بلا دليل وذلك غير جائز؛ فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم, فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد، رغم وقوفنا على حكمة معقولة.

- **الوجه الثالث:**

أنه يصح تعليل امتثال الحكم بأنه ورد به الشارع أمرا ونهيا، فإذا سأل الحاكم، لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان ؟ فأجاب بأني نهيت كان مصيبا، كما أنه لو قال: لأن الغضب يشوش

---

(1) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**.**206/139**.

(2) **الموافقات** .**236/2**.

(3) المصدر نفسه. **240/2**.

عقلي كان مصيبا، مع أن الأول هو جواب المتعبد المحض، والثاني هو جواب الملتفت إلى المعنى. مما يدل على جواز اجتماعهما وعدم تنافيهما وجواز القصد إلى التعبد رغم معقولية المعنى.

- **الوجه الرابع:**

أن من المصالح العادية ما لا يمكننا الوقوف عليه إلا بالنص دون المسالك المعروفة, ككون الاستغفار سببا للخصب والسعة، ومثل هذا لا يمكننا التعدية به بل يلزمنا الوقوف عنده، وليس للتعبد معنى إلا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان.[1].

ثانيا: مراده بالتعبد في المعاملات:

بين الشاطبي أن التعبد في العبادات هو التوقف عن التعدية والقياس والتفريع، وأن اتباع المعاني في العادات التي هي مصالح المعاملات بمعناه العام، هو جريان القياس فيها على المصالح، فهل مراده بالتعبد هنا المعنى الخاص هذا أم المعنى العام قال شارحه عبد الله دراز-رحمه الله-«ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس ولا التفريع، وإلا لتناقض الكلام، بل المراد ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها »[2].

وبهذا البيان من الشيخ دراز –رحمه الله- يظهر أن مراد الشاطبي من التعبد في المعاملات هو المعنى العام الذي يشمل التقرب والاحتساب؛ ولهذا فحكمه الاستحباب لا الوجوب.[3]

الفرع الثاني: موقف العلماء من التعبد في المعاملات.

1. موقف الحجوي–رحمه الله-:

تحدث الشيخ عن المعاملات، في سياق ثورته على الجمود والركود. وبين موقفه «بأن مصلحة الأمة والشريعة معا تقتضي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه»؛[4] واستغرب كيف سارع الفقهاء إلى حمل تصرفات النبي ﷺ على التعبد دون الإمامة والسياسة والخلافة« لأن أبواب المعاملات الدنيوية لا تجد النصوص إلا وفق المصالح وضد المفاسد. لمن وفق لمعرفة المصلحة الحقيقية ».[5]

---

(1) الموافقات. 236/2. وينظر: شلبي؛ تعليل الأحكام ص:298. والكيلاني، قواعد المقاصد، ص:251.

(2) الموافقات.235/2.

(3) المرجع نفسه.10/2.

(4) الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.ص:562/4.

(5) المرجع نفسه.565/4.

ولما تحدث عن الشاطبي، اتهمه —إن صح هذا التعبير– بالتضييق على الأمة. قال–رحمه الله–:«وهكذا يمكن أن يقال في كل حكم تبين لنا بالدليل الصحيح أن حكمته دفع مفسدة دنيوية أو جلب مصلحة فلا دخل للتعبد فيه، وهذا خلاف ما نقلتم عن صاحب الموافقات الشاطبي من تضييقه بإدخال التعبد في كل الأبواب، لكن لم يأت ببرهان يساعده على دعواه »[1]. بل لقد اهتم الشيخ بهذا الموضوع حتى عده سببا من أسباب سقوط حضارة الإسلام ونبذ حكوماتها للشريعة الإسلامية قال –رحمه الله–:«ولربما كان هذا الجمود على الألفاظ والمألوفات والأحكام التي جعلت كلها تعبدية في باب المعاملات؛ التي بنيت على جلب المصالح ودفع المضار من أسباب سقوط الأمم الإسلامية، ونبذ بعض الدول–في زمنه– للشريعة كليا كما وقع أخيرا في تركيا»[2].

2. موقف الإمام ابن عاشور–رحمه الله–:

صرح الإمام ابن عاشور في غير ما موضع بموقفه من التعبد في المعاملات بمعناه الخاص، وذلك لأن حمل النصوص عليه يجر الضيق والعنت والتعسير على الأمة، وهو مرفوع بيقين، فما أدى إليه فهو باطل بيقين.

قال رحمه الله:« وكان حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات وأن يوقنوا أن ما ادعيَ فيه التعبد؛ إنما هي أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم»[3]. وفي موضع آخر يقول أيضا:«وإذا جاز أن نثبت أحكاما تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها، فإن ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذان فلا أرى أن يكون فيهما تعبدي؛ وعلى الفقيه استنباط العلل فيها، ولذلك جزم مالك وأبوحنيفة والشافعي بالقياس على الأصناف الستة الربوية باستنباط علة لتحريم ربا الفضل فيها»[4].

وبمنطقه العلمي، لم يكتف ببيان موقفه وحسب، بل وضع آليات لتقليص نسبه التعبدي في المعاملات وهي ثلاثة:

الأول: إجادة النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها.

---

(1) المرجع السابق.**574/4**.

(2) المرجع نفسه.**572.573/4**.

(3) ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية، ص:44**.

(4) المرجع نفسه.ص:**45**.

الثاني: النظر في مختلف الروايات لعله أ، يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويه في صورة تأذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد.

الثالث: النظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها[1].

ومن النماذج التي ذكرها مبينا الأثر السلبي في اعتبار التعبد فيها «مسائل بيع الطعام، ومسائل المقاصة، ومسائل بيوع الآجال ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها، ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة. ففي كثير منها تضييق »[2].

3. موقف الأستاذ مصطفى شلبي– رحمه الله–:

يعد الأستاذ شلبي، أطولهم ردا وأصرحهم موقفا، ذلك لكونه أورد القاعدة السابقة، ثم ردها دليلاً دليلاً ، ثم ردها جملة بعدما ردها تفصيلا، ثم بين الآثار السيئة التي خلفها اعتبار أصل التعبد في معاملات الناس على المسلمين.

« فالمعاملات عنده لا تعبد فيها، باستثناء المقدرات فإنها بعيدة عن محل النزاع؛ عنده وعند غيره». ثم بين الآثار السلبية لاعتبار هذا الأصل في ست نقاط.

- **أولا**: مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات.
- **ثانيا**: مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في طريقتهم.
- **ثالثا**: مخالفة أئمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مذهب لهم فـــ«خالفوهم في تقليدهم لهم في كل شيء؛ مع نهيهم عن ذلك؛ وفي التمسك بما فرعه الأئمة بجعله شرعا دائما ومع احتمال تغيره».
- **رابعا**: إقفال باب الرقي على الأمة بسبب حمل تصرفات النبي ﷺ في هذا الباب على التشريع، والتقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته.
- **خامسا**: التسبب في نبذ كثير من المسلمين لأحكام الشريعة، إما تركا صراحا، وإما تحيلا.
- **سادسا**: خلق الطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التي وجهها أعداء الدين، ومن يطالع كلام المستشرقين في نقدهم للشريعة يجده محصورا في هذه الدائرة لا يتعداه »[3]

(1) المرجع السابق.ص:**44**.

(2) المرجع نفسه.ص:**137**.

(3) شلبي.**تعليل الأحكام**،**ص**:**300** .ينظر رده على أدلة الشاطبي؛ **ص**:**300-301**.

ثم قال:« هذه الآثار السيئة التي لحقت الشريعة جراء استعمال هذا الأصل في المعاملات؛ فإذا انضم إلى ذلك ضعف أدلته السابقة, أنتج أن المعول عليه في معاملاتنا أولا وأخيرا هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به»[1].

الفرع الثالث: مناقشة البحث لهذه الآراء:

لما بينا مراد الشاطبي من إثباته للتعبد في جميع الأحكام؛ تبين لنا أنه يريد أن يصبغها بصبغة العبودية والقربة؛ حتى تخرج من كونها عادات ومعاملات؛ إلى أن تصير عبادات وقربات. وعلى هذا كان التعبد في المعاملات على سبيل **الاستحباب الجزئي**.

وأما ما ذهب إليه شيوخنا الكرام في اعتراضهم على الشاطبي فمنشؤه الخلط بين نوعي التعبد، و إلا فان الشاطبي مع إثباته لأصل التعبد في جميع الأحكام، لم يضيق شيئا. بل لقد انتصر لطريق المصالح الذي قال به مالك وغيره.

وما ذكروه من اعتبار أصل التعبد بمعناه الخاص في معاملات الناس فإنه كان صورة للفكر التعبدي الذي ساد ولا يزال يسود القطاع الأكبر من الأمة؛ ويطبعها بطابع الكلالة، والجمود والخوف من الجديد و الإبداع في ظل المبادئ والمقاصد العامة التي سنها الشارع الحكيم، وهو وضع يقتضي مراجعة جادة للخروج من هذا الوهن الحضاري المعقد؛ والذي يحتاج أول ما يحتاج إليه عقولا حرة ونفوسا عزيزة وإرادات صلبة؛ توجهها بصيرة نافذة؛ تعرف الثابت وتحافظ عليه وتعرف المتغير وتجدد فيه. كما يظهر جليا بعد تحليلنا للقواعد الثلاث، مدى دقة الشاطبي رحمه الله، لولا تداخل المصطلحات واشتراكها.

والله أعلى وأعلم.

---

(1) المرجع السابق. 305-306.

الفصــل الثاني:

التفصيـــــــل.

« وَمَنْ جَعَلَ يُخْرِجُ الْفُرُوعَ بِالْمُنَاسَبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ دُونَ الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ الْفُرُوعُ وَاخْتَلَفَتْ وَتَزَلْزَلَتْ خَوَاطِرُهُ فِيهَا وَاضْطَرَبَتْ ، وَضَاقَتْ نَفْسُهُ لِذَلِكَ وَقَنَطَتْ ، وَاحْتَاجَ إلَى حِفْظِ الْجُزْئِيَّاتِ الَّتِي لَا تَتَنَاهَى وَانْتَهَى الْعُمْرُ وَلَمْ تَقْضِ نَفْسُهُ مِنْ طَلَبِ مُنَاهَا وَمَنْ ضَبَطَ الْفِقْهَ بِقَوَاعِدِهِ اسْتَغْنَى عَنْ حِفْظِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ لِانْدِرَاجِهَا فِي الْكُلِّيَّاتِ ، وَاتَّحَدَ عِنْدَهُ مَا تَنَاقَضَ عِنْدَ غَيْرِهِ وَتَنَاسَبَ ».

أنوار البروق في أنواع الفروق :2/1.

المبحث الأول: التعبد في المعاملات المالية.

الحديث عن الأثر العملي التطبيقي لقاعدة من القواعد أيا كان نوعها يمكن أن يكون على شاكلتين: الأولى تهتم بالأثر الفروعي الفقهي المباشر؛ وهذا هو الشائع في الدراسات الفقهية. والأخرى تسلط الضوء على الكليات أبوابا وفصولا جامعة. والبحث سيجعل القسم التطبيقي بالنوعين الاثنين. لكنه سيولي اهتماما بالكليات أكثر من اهتمامه بالجزئيات. لأن البحث في أثر اختلاف الفقهاء في الأصول والقواعد في اختلافهم في الفروع والمسائل؛ لن يؤدي إلا خطوة واحدة هي تفسير الخلاف الواقع بينهم. وتبقى الخطوة الأخرى في إيجاد كليات يرجع إليها الخلاف وهذه هي أهمية التطبيق على الكليات.

ولاتساع البحث وتشعبه؛ آثر البحث التحدث بإيجاز عن كليات القضايا؛ سالكا في ذلك مبدأ الخوض في الأعماق؛ بحيث تبقى الفكرة الأساسية كما هي؛ إلا أن الوعي بثباتها يعطيها طعما آخر. والغرض من هذا كله اكتساب وعي الحركة: بحيث نعرف إذا ثبتنا لماذا ثبتنا؛ وإذا بدلنا وغيرنا لماذا غيرنا. ووعينا هذا هو الذي يحدد لنا نسب الثابت والمتغير وكيفياتهما. أي اكتساب البصيرة في الحركة. وأغلب هذه الكليات المقترحة في الاقتصاد والألفاظ والوسائل إنما هي فتح لأبواب مغلقة؛ وتنبيه إلى أشياء ربما يغفل عنها.

المطلب الأول: التعبدي في المعاملات المالية: الوجود؛ والأسباب:.

- **الفرع الأول: لا تعبد في المعاملات المالية.**

وقع الاختيار على هذا الباب لأهميته في عاديات الحياة أولا؛ ولأن البحث في القضايا السياسية والاجتماعية أوسع بكثير من البحث. والقاعدة التي بني عليها البحث تجعل من التعليل أصلا في العادات التي تعد المعاملات المالية والشؤون الاقتصادية ألصق الأبواب بها؛ لتعلقها بالمال الذي هو عصب الحياة. والنظر في مقاصد الأحكام التعبدية يظهر بجلاء أن المعاملات الاقتصادية لا علاقة لها بالتعبد؛ سواء بمعناه المعروف الذي يركز على اختبار الطاعة؛ أو التدريب عليها على أحسن حال؛ أم بالمقاصد التي بينها البحث من الهداية إلى ما يحتاجه الإنسان ولا يستطيع الوصول إليه؛ أو التميز الحضاري و التربية بالرمز؛ وذلك لأن المقصود الأول لهذه المعاملات مصلحة المتعاملين المادية؛ وقد يكون لها مقاصد نفسية واجتماعية بالقصد الثاني(1).

---

(1) كتب الدكتور بشير جحيش رسالة: حلل فيها باب المعاملات ومقاصد الشارع فيها: ينظر: **حفظ المال: مسالكه ومقاصده عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**.إ:د:عبد الله الجبوري؛ الجامعة الإسلامية العالمية؛ كلية معارف الوحي؛ماليزيا؛ 2003م.

وإذا تقرر هذا الأصل؛ لم يصح أن نثبت في المعاملات المالية – طبعا في غير المقدرات المعروفة في الفرائض والحدود والأنكحة – أحكاما تعبدية «توقيفية»؛ فإن وجدت فيها أحكام صعبة التعقل؛ جعلناها من التعبدي النسبيِّ « التَّوَقُّفِيِّ»[1] الذي يزول بزوال غموضه؛ وتبين حكمته وعلته.

وهذا الرأي هو ما عبر عنه الإمام محمد الطاهر بن عاشور معتبرا وجود الأحكام التعبدية في هذه الأبواب من قبيل السـهو والوهم؛ قال رحمه الله:« وكان حقا على أئمة الفقه؛ أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات؛ وأن **يوقنوا** بأن ما ادعي التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد **خفيت عللها أو دقت**؛ فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم»[2]. وقال في موضع آخر:«وإذا جاز أن نثبت أحكاما تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها؛ فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية؛ فأما هذان **فلا أرى أن يكون فيهما تعبدي**. وعلى الفقيه استنباط العلل فيها»[3].

وقد استدل الإمام على ما ذهب إليه بمسألة الربا في الأصناف الستة التي ورد فيها النص؛ إذ حاول مُؤَسِّسُوا المذاهب المتبوعة أن يتعقلوا هذه النصوص على إغراقها في التحديد والضبط الذي هو علامة الحكم التعبدي كما مر في البحث؛ إلا أنهم ورغم كل دواعي الأخذ بالظاهر حاولوا إيجاد علل ضابطة مناسبة لحكمة تحريم الربا؛ الذي هو ظلم للضعفاء من الناحية الاجتماعية الإنسانية؛ وتراكم للثروات في يد فئة من الناس؛ وزيادات وهمية لا يقابلها إنتاج من الناحية الاقتصادية. فدارت العلل بين النقدية والثمنية والكيل والوزن والطعمية والاقتيات والادخار[4]. ولكنهم لم يقولوا بالتعبد؛ لعلمهم بأن المعاملات المالية أبعد الأبواب عن هذا المسلك.

- **الفرع الثاني: أسباب اللجوء إلى القول بالتعبد في المعاملات المالية:**

وقد لجأ كثير من الفقهاء قديما وحديثا إلى المنهج التعبدي في أبواب المعاملات المالية؛ **كجمودهم على بعض التحديدات المنصوصة**؛ من مثل مدة الخيار الواردة في النص ثلاثة أيام

---

(1) قد فرق البحث في المبحث الثاني من الفصل الأول؛ بين الحكم التعبدي الحقيقي التوقيفي؛ والنسبي التوقفي.يراجع:**ص:52.**

(2) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ص:44.**

(3) **المصدر نفسه.ص:45.**

(4) ينظر في أدلة المذاهب: **بدائع الصنائع:185/5.**التاج والإكليل:**300/4.** المجموع.**385/9.** المغني: **135/4.**

وتعديتها إلى سائر أنواع السلع[1]؛ أو **المنع من بعض المعاملات الواضحة**؛ كَكِراء الأرض؛ أو **المنع من المعاملة ببعض الأمور** كبيع النجاسة أو الكلاب أو أخذ الأجرة على الحجامة وما شابهها من أعمال. ويمكن أن نرجئ سبب لجوئهم إلى هذا المنهج إلى ثلاثة أسباب: أولهما يعود إلى نفسية الفقيه؛ والثالث إلى منهجية الفقيه؛ والوسط يعود إلى النصوص ذاتها:

- **السبب الأول: قداسة النصوص الشرعية والخوف من الوقوع في المخالفة:**

إذ طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ من أقدس وأهم ركائز الإيمان؛ ومخالفتهما مزلة قدم في الدنيا والآخرة؛ كما جاء في قوله تعالى:﴿ **وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ**﴾؛[النساء:14]. أو قوله تعالى:﴿ **وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا**﴾؛[الجن:23]. أو كما في سورة الأحزاب التي ترسم الحالة النموذجية لموقف المسلم من الخطاب الشرعي؛ قال تعالى:﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ؛ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا**﴾؛[الأحزاب:36]؛ وأما مغبة مخالفة الأمر فهو ما جاء في قوله تعالى:﴿ **فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾؛ [النور:63].

ووجود هذا الرصيد الإيماني بوجوب الطاعة وحرمة المخالفة؛ يجعل التعامل مع النصوص التي تنهى عن بعض المعاملات أو تشترط بعض الشروط؛ واجب الإتباع – على ما يراه أصحاب هذا الاتجاه–؛ وهو دافع لا تنكر قوته من الناحية الإيمانية؛ لأنه مربوط بسعادة الأبد أو شقاوة الأبد؛ واحتياط الفقيه لدينه دليل على رسوخ قدمه في العلم الحق.

ويستدل المنتهجون لهذا المسلك؛ بعموم النصوص التي سقناها؛ والتي توجب الاتباع المطلق دون تقييد؛ أو الحالات العملية التي طبق فيها الصحابة الكرام أوامر النبي ﷺ ونواهيه على حرفيتها؛ كما سقناها في مبحث تلقي الأحكام بين التعبد والتعقل في الفصل الرابع من الباب الأول. وقد أطال البحث في رد مسلك التلقي التعبدي في موضعه؛ ويزاد في الجواب أن الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية يتحقق بامتثال مقصود الخطاب؛ لا بتطبيق حروفه؛ لأن الألفاظ قوالب المعاني؛ والنظر في الأعراف والظروف والسياق والسباق كفيل بترع كل أوهام التعبد كما ذكر ذلك ابن عاشور[2].

---

(1) ينظر في مسألة البيع بالخيار؛ وخيار العيب والتوقيت فيهما: **بدائع الصنائع:219/5. حاشية الدسوقي:91/3. الحاوي الكبير؛61/5. المغني:257/4.** وللمالكية قول بتناسب وقت الخيار للسلعة المشتراة؛ فيضرب اليوم واليومان للثوب؛ والثلاثة للدابة؛ والأسبوعان للبيت؛ والشهر للعبد؛ وهكذا. ينظر: **الذخيرة:23/5.**

(2) محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص:45.**

- **السبب الثاني: ورود بعض نصوص المعاملات مقيدة بأحد أنواع التقييد.**

سبق وأن ذكر البحث أن التقييد هو أهم علامات الأحكام التعبدية؛ وورود الحكم مقيدا بأحد أنواع التقييد الزمنية أو المكانية أو العينية تجعل احتمال تعبدية الحكم قوية جدا؛ وقد وردت بعض نصوص المعاملات المالية مقيدة مما حدا بعض العلماء بالتزام تلك التحديدات؛ خشية كونها تعبدية؛ ومن ذلك حديث المصراة: فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه – عَنِ النَّبيِّ ﷺ قَالَ: «لا تَصُرُّوا اَلإِبِلَ وَالْغَنَمَ, فَمَنِ اِبْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ اَلنَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ »[1]؛ فإن رد التمر مقابل اللبن فيه نوع غرابة؛ لذا عده الفقهاء مخالفا للقياس. وكذا الأصناف الربوية التي حددها الشارع من الذهب والفضة والتمر والبر والشعير.

ومن الأمثلة أيضا حديث خيار المجلس؛ فقد روى مالك في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال:«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه؛ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»[2]؛ فقد قال مالك بعد أن ساقه في موطئه و لم يقل به كما هو معروف عنه:«وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه»[3].ومثل خيار المجلس وأحاديث الربا ومسائل المصراة والضمان؛ نصوص كثيرة جاءت مقيدة في الشفعة والمساقاة وتلقي الركبان والرهن والمرابحة والسلم والجزاف و وقبض المبيع وبيع ما لم يملك؛ وغيرها؛ وتلك التقييدات؛ منها ما خرج للغالب ومنها ما كان جوابا لقضايا عينية ومنها ما كان عقوبة كما في المنع من كراء الأرض بما يخرج منها؛ مثلما سيأتي في المنهجية المقترحة.

- **السبب الثالث: الاعتماد على المنهج اللفظي في استنباط الأحكام.**

وهذا السبب مركب عن السبب السابق؛ لأن الحِكَمَ الحقيقة والمقاصد العميقة؛ لا تؤخذ في الغالب من ألفاظ النصوص؛ والتي تدل على المقصد بمسلك الإيماء؛ بترتيب الحكم على الوصف أو ربطه به؛ كما هو معروف في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة. وإنما تؤخذ من السياق الخارجي للنص الذي يشمل الظروف العامة والخاصة؛ والأعراف؛ ومعرفة السنن الداخلية للباب الذي وردت فيه النصوص. وأوَّلُ هذه القواعد؛ البحث عن المصلحة من وراء الأمر؛ والمفسدة من وراء النهي؛ من

---

(1) **متفق عليه**: **البخاري**؛ كتاب البيوع؛ باب النهي للبائع ألا يحفل الإبل...برقم: **2043. 755/2**. ومسلم: كتاب البيوع؛ باب: حكم بيع المصراة؛ برقم:**3910. 6/5**.

(2) **الموطأ**؛ كتاب البيوع؛ باب بيع الخيار؛ برقم: **1349. 671/2**.

(3) **الاستذكار**؛ **471/6**. و **منح الجليل:113/5**.

أجل تحقيق هدفين:الأول: تحقيق مقصود الخطاب؛ في العاجل إن بقيت ظروفه وفي الآجل إن تغيرت. و الآخر: قياس الفروع المشاركة للأصل؛ في العلة الضابطة؛ والحكمة المرجاة.

قال الإمام الثاني في مقاصد الشريعة محمد الطاهر بن عاشور ناعيا على من اقتصر على اعتصار الألفاظ في استنباط الأحكام:« ومن هنا يقصر بعض العلماء ويَتَوَحَّلُ في خَضْخَاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ؛ ويوجه رأيه على اللفظ مقتنعا به؛ فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه؛ ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق؛ وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع»[1]. وهو الأمر نفسه الذي قاله ابن تيمية في مقدمة كتاب البيوع؛ فيما جمع عنه من فتاوى؛ إذ عقد فصولا طويلة في كليات تتعلق بالمعاملات المالية؛ فيها القواعد والمقاصد؛ ومما نقده بشدة؛ المنهج اللفظي الحرفي الذي يؤول بأصحابه إلى ما لا يجوز عقلا ولا شرعا؛ قال:« فَإِنَّك تَجِدُ كَثِيرًا مِمَّنْ تَكَلَّمَ فِي هَذِهِ الْأُمورِ- مسائل المعاملات والغرر- **إمَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا بَلَغَهُ مِنْ أَلْفَاظٍ يَحْسَبُهَا عَامَّةً أَوْ مُطْلَقَةً** أَوْ بِضَرْبٍ مِنْ الْقِيَاسِ الْمَعْنَوِيِّ أَوْ الشبهي. فَرَضِيَ اللَّهُ عَنْ أَحْمَد حَيْثُ يَقُولُ:«يَنْبَغِي لِلْمُتَكَلِّمِ فِي الْفِقْهِ أَنْ يَجْتَنِبَ هَذَيْنِ الأَصْلَيْنِ: الْمُجْمَلَ وَالْقِيَاسَ. وَقَالَ أَيْضًا:«أَكْثَرُ مَا يُخْطِئُ النَّاسُ مِنْ جِهَةِ التَّأْوِيلِ وَالْقِيَاسِ»[2]. ثُمَّ هَذَا التَّمَسُّكُ يُفْضِي إلَى مَا لا يُمْكِنُ اتِّبَاعُهُ أَلْبَتَّةَ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ : بَيْعُ الدُّيُونِ دَيْنِ السَّلَمِ وَغَيْرِهِ وَأَنْوَاعٌ مِنْ الصُّلْحِ وَالْوِكَالَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ»[3].

وقد أحسن الإمام الشاطبي البيان عن خطورة حمل نصوص الشرع على ظواهرها؛ والتعلق بحدود ألفاظها؛ دون التعمق في مقاصدها وسياقاتها السابقة واللاحقة؛ قال رحمه الله:« وأيضا فإن النبي ﷺ نهى عن أشياء وأمر بأشياء وأطلق القول فيها إطلاقا؛ ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط **لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي**. فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة؛ والنهي عن مساوئ الأخلاق وسائر المناهي المطلقة. وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومنته؛ ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجردا من الالتفات إلى المعاني، وقد نهى ﷺ عن بيع الغرر وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهى؛ وبيع حبل الحبلة والحصاة وغيرها؛ **وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه**؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية**؛.ص:25.

(2) الظاهر أن المراد بالقياس؛ الإغراق في الشروط؛ بحيث تصير كل المعاملات خارجة عنه؛ لا قياس العلة والحكمة.

(3) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى**؛ 126/29.

والمقاثي كلها؛ بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والحوانيت المغيبة الأسس؛ والأنقاض؛ وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، **ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلا،** لأن الغرر المنهيَّ عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررا مترددا بين السلامة والعطب؛ فهو مما خص بالمعنى المصلحي **ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده** »[1].

وزاد مسألة النهي عن بيوع الغرر؛ التي تعد أصلا أصيلا في المعاملات المالية؛ بيانا يجلي المقصود من الغرر الممنوع؛ وأين يتسامح فيه وأين يشدد والسبب في كل ذلك؛ وهو ما قاله في الاعتصام؛ ردا على المبتدعة الذين عدوا الغرر في ماء الحمام؛ **استحسان عقول لا استحسان أصول؛** قال: « ما تقدم أولاً من أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا تقدير مدة اللبث ولا تقدير الماء المستعمل. والأصل في هذا المنع إلا أنهم أجازوا، لا كما قال المحتجون على البدع، بل لأمر آخر هو من هذا القبيل الذي ليس بخارج عن الأدلة ، فأما تقدير العوض فالعرف هو الذي قدره فلا حاجة إلى التقدير، وأما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فإن لم يكن ذلك مقدراً بالعرف أيضاً فإنه يسقط للضرورة إليه؛ **وذلك لقاعدة فقهية ، وهي أن نفي جميع الغرر في العقود لا يقدر عليه، وهو يضيق أبواب المعاملات، وهو تحسيم أبواب المفاوضات،** ونفي الضرر إنما يطلب تكميلاً ورفعاً لما عسى أن يقع من نزاع، فهو من الأمور المكملة. **والتكميلات إذا أفضى اعتبارها إلى إبطال المكملات سقطت جملة** ، تحصيلاً للمهم ــ حسبما تبين في الأصول ــ فوجب أن يسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفك عنها ، إذ يشق طلب الانفكاك عنها ، فسومح المكلف بيسير الغرر، لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر، ولم يسامح في كثيره؛ إذ ليس في محل الضرورة، ولعظيم ما يترتب عليه من الخطر ، لكن الفرق بين القليل والكثير، **غير منصوص عليه في جميع الأمور** ، وإنما نهى عن بعض أنواعه مما يعظم فيه الغرر، فجعلت أصولاً يقاس عليها غير القليل أصلاً في عدم الاعتبار وفي الجواز ، وصار الكثير في حكم المنع؛ ودار في الأصلين فروع تتجاذب العلماء النظر فيها، **فإذا قل الغرر وسهل الأمر وقل النزاع ومست الحاجة إلى المسامحة فلا بد من القول بها** ، ومن هذا القبيل مسألة التقدير في ماء الحمام ومدة اللبث. قال العلماء: ولقد بالغ مالك في هذا الباب وأمعن فيه، فيجوز أن يستأجر الأجير بطعامه وإن كان لا ينضبط مقدار أكله؛ ليسار أمره وخفة خطبه وعدم المشاحة، وفَرَّقَ بين تطرُّقِ يسير الغرر إلى الأجل فأجازه، وبين تطرقه للثمن فمنعه، فقال: يجوز للإنسان أن يشتري سلعة إلى الحصاد أو إلى الجذاذ ، وإن كان اليوم بعينه لا

---

(1) الشاطبي؛ الموافقات؛ **315/2.**

ينضبط ، ولو باع سلعة بدرهم أو ما يقاربه لم يجز، والسبب في التفرقة؛ المضايقة في تعيين الأثمان وتقديرها ليست في العرف، ولا مضايقة في الأجل . إذ قد يسامح البائع في التقاضي الأيام، ولا يسامح في مقدار الثمن على حال»[1].

المطلب الثاني: مقترحات في منهجية التعامل والاستنباط.

بما أن الأصل في العادات التعليل؛ فإن التعامل التعبدي معها خلاف للأصل ومخالفة له؛ وعلى الباحث فيها إلغاء أي احتمال لوجود حكم تعبدي ضمنها؛«وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها؛ ويمحص أمرها؛ فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي؛نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويَّه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد»[2].

وممن جمع أصولا للنظر في المعاملات المالية من القدامى؛ ابن تيمية في مقدمة كتاب البيوع من الفتاوى المجموعة؛ ففي بداية الجزء التاسع والعشرين؛ فصل طويل عنوانه:«**قواعد جامعة في عقود المعاملات والنكاح**» وفيها من التحرير والتحبير الشيء الكثير؛ خاصة في تحليله لأصول المذاهب؛ ثم تفسيره لفروعهم في ضوء تلك الأصول.ومما قاله في أصول الإمام مالك:«**فَأُصُولُ مَالِكٍ فِي الْبُيُوعِ أَجْوَدُ مِنْ أُصُولِ غَيْرِهِ** ؛ فَإِنَّهُ أَخَذَ ذَلِكَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ الَّذِي كَانَ يُقَالُ: هُوَ أَفْقَهُ النَّاسِ فِي الْبُيُوعِ.كَمَا كَانَ يُقَالُ: عَطَاءٌ أَفْقَهُ النَّاسِ فِي الْمَنَاسِكِ وَإِبْرَاهِيمُ أَفْقَهُهُمْ فِي الصَّلَاةِ وَالْحَسَنُ أَجْمَعُهُمْ لِذَلِكَ كُلِّهِ، وَالإِمَامُ أَحْمَد مُوَافِقٌ لِمَالِكٍ فِي ذَلِكَ فِي الأَغْلَب؛ فَإِنَّهُمَا يُحَرِّمَانِ الرِّبَا وَيُشَدِّدَانِ فِيهِ حَقَّ التَّشْدِيدِ؛ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ شِدَّةِ تَحْرِيمِهِ وَعِظَمِ مَفْسَدَتِهِ؛ وَيَمْنَعَانِ الاحْتِيَالَ عَلَيْهِ بِكُلِّ طَرِيقٍ؛ حَتَّى يَمْنَعَا الذَّرِيعَةَ الْمُفْضِيَةَ إِلَيْهِ؛ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حِيلَةً؛ وَإِنْ كَانَ مَالِكٌ يُبَالِغُ فِي سَدِّ الذَّرَائِعِ مَا لا يَخْتَلِفُ قَوْلُ أَحْمَد فِيهِ ؛ أَوْ لا يَقُولُهُ ؛ لَكِنَّهُ يُوَافِقُهُ بِلا خِلافٍ عَنْهُ عَلَى مَنْعِ الْحِيَلِ كُلِّهَا»[3].

وأما المتأخرون؛ فإن الدكتور قطب مصطفى سانو قد قدم عديدا من المقترحات المنهجية؛ في التعامل مع القضايا الاقتصادية الحديثة؛ في كتابه الذي خصصه للمصالح المرسلة وتطبيقاها المعاصرة؛ وقد دمج البحث بين تحليلات القدامى وتحريراهم؛ ونظرات المعاصرين واقتراحاهم؛ وأضاف إليها شيئا من المقترحات؛ علها تساهم في التخلص من أوهام النظر التعبدي الحرفي؛ في أبواب قصدها الأكبر تحقيق مصلحة المكلفين على الوجه الأتم الأكمل.

---

(1) الشاطبي؛ **الاعتصام؛ 430/1.**

(2) محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ص:44.**

(3) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى؛ 27-26/29.**

- **أولا: فهم طبيعة دور الدين في المجال الاقتصادي:**

الشيء الأساسي الذي يميز الدين عن القانون؛ أنه يسيطر على الإنسان من الداخل؛ ويحكمه حيث لا يحكمه القانون؛ وتقوية الوازع الذاتي من المراقبة والمحاسبة هو أهم ما يميز هدي الدين عن مواد الدساتير؛ وهذا ما يفسر لنا عدة أمور: منها قلة النصوص القرآنية في أبواب المعاملات المالية؛ وحتى الوارد منها جاء مجملا أو مستصحبا لأمر فطري؛ كما في قوله تعالى:﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾؛[البقرة:275]؛ وحديثه عن الدين والإجارة والجعالة والرهن والبيع وغيرها كان حديثا فطريا؛ واستفاد الفقهاء مشروعية تلك المعاملات من القصد الثاني للنصوص لا من القصد الأول.

وإنما كان الوارد من الأحكام الشرعية فيها حديثا عن كليات أهمها تحريم أكل أموال الناس بالباطل؛ بالربا أو الغش أو الاحتكار أو السرقة أو التطفيف أو غيرها. وهذه الكليات معروفة بالفطر السليمة؛ وكل إنسان يعلم من نفسه المصلحة والمفسدة؛ ودور الدين الحق أن يمنع الإنسان من قصد الضرر وتعمده؛ ويؤيد هذا أن كثيرا من أحاديث المعاملات كانت أجوبة على أسئلة أو حلا للخصومة؛ كما في مسألة الشروط في العقود؛ ومشكلة بريرة؛ أو مسائل السلم التي كثر فيها الخصام؛ أو كراء الأرض بما يخرج منها؛ مما يدل أن الصحابة الكرام قد تركوا إلى فطرهم السليمة ومعاملاتهم العادية؛ بعدما عرفوا الخطوط الحمراء الكبيرة؛ التي لا يجوز قصدها؛ ودليل ذلك ما رواه البخاري:« عن زيد بن ثابت رضي الله عنه: كان الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون الثمار فإذا؛ جذ الناس وحضر تقاضيهم.قال المبتاع:إنه أصاب الثمر الدمان أصابه مراض أصابه قشام؛ عاهات يحتجون بها. فقال رسول الله ﷺ **لما كثرت عنده الخصومة في ذلك**:«**فإما لا فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر**». كالمشورة يشير بها **لكثرة** خصومتهم»[1]. وفي هذا ما يدل أن الاقتصاد الإسلامي ليس شروطا وقواعد تطبق فقط؛ وإنما يحتاج إلى مسلمين يؤمنون به ويعيشون تحت ظله؛ والأحاديث التي تهتم بالجانب الروحي في المعاملات كثيرة؛ كالترغيب في الإقالة ومدح السماحة والبيان والصدق؛ وتحريم أكل الربا والتطفيف والغش.

- **ثانيا: التنبه إلى أنواع تصرفاته ﷺ في أبواب المعاملات:**

وذلك أن حمل كل أوامره ونواهيه ﷺ على التشريع العام الإلزامي مخالف للمقصود؛ لأنه قد يشير؛ فيكون العمل بقوله أولى أو المستحب؛ كما مر في مسألة بيع الثمار قبل بدو الصلاح؛ أو كما أشار على عائشة في مسألة بريرة الشهيرة؛ فإن البعض حمل قوله لها:« لا عليك أن تشترطي » على ظاهره؛ فأشكل عليه إجازته الشرط؛ ثم قيمه خطيبا في الغد:« ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست

(1) **البخاري**؛ كتاب البيوع؛ باب: بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها؛ برقم:**2081. 765/2.**

في كتاب الله»[1]. ومن أنواع تصرفاته ﷺ أنه قد ينهى خاصة أصحابه لا عامة الأمة؛ كما نهى عمر رضي الله عنه أن يشتري صدقته؛ وكما نهى صحابته أن يؤجروا محاقلهم؛ وقد يحمل على هذا نهيه عن ثمن الكلب وعن الحجامة وعسب الفحل؛ فإنها منافع مأذونة؛ وما أذن اتخاذه جاز بيعه؛ والظاهر أنها نهيٌ للخاصة لا للعامة؛ بدليل احتجامه ﷺ وإعطائه الحجام أجره؛ وإذنه في اتخاذ كلب الصيد وكلب الحراسة وكلب الماشية؛ وعسب الفحل منفعة؛ فالأظهر أن هذه المهن لا تصلح لخاصة الناس وأشرافهم؛ وليس النهي عنها بعام. قال ابن عاشور:« وأما حال طب حمل النفوس على الأكمل من الأحوال؛ **فذلك كثير** من أوامر رسول الله ﷺ ونواهيه الراجعة إلى تكميل نفوس أصحابه وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين؛ من الاتصاف بأكمل الأحوال **مما لو حمل عليه جميع الأمة لكان حرجا عليهم**؛ وقد رأيت ذلك **كثيرا في تصرفات** رسول الله ﷺ؛ ورأيت في غفلة بعض العلماء عن هذه الحال من تصرفاته **وقوعا في أغلاط فقهية كثيرة**؛ وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محملها»[2].

ومن تصرفاته ﷺ النهي التكتيكي؛ الذي قد يكون عقوبة لتأكيد الانضباط؛ كما في أمره بإكفاء القدور لما نهى عن لحوم الحمر؛ وحمل البعض نهيه عن كراء الأرض بما يخرج منها محمل العقوبة لما تمادوا وهو قليل؛ ومنها نهيه عن ربا الفضل فـــ«إنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَرَّمَ أَشْيَاءَ مِمَّا يَخْفَى فِيهَا الْفَسَادُ لِإِفْضَائِهَا إلَى الْفَسَادِ الْمُحَقَّقِ ؛ مِثْلُ **رِبَا الْفَضْلِ** ؛ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ فِيهِ قَدْ تَخْفَى إذْ الْعَاقِلُ لا يَبِيعُ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ ؛ إلا لاخْتِلافِ الصِّفَاتِ.مِثْلَ : كَوْنِ الدِّرْهَمِ صَحِيحًا ، وَالدِّرْهَمَيْنِ مَكْسُورَيْنِ أَوْ كَوْنِ الدِّرْهَمِ مَصُوغًا أَوْ مِنْ نَقْدٍ نَافِقٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ ؛ وَلِذَلِكَ خَفِيَتْ حِكْمَةُ تَحْرِيمِهِ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَمُعَاوِيَةَ وَغَيْرِهِمَا فَلَمْ يَرَوْا بِهِ بَأْسًا حَتَّى أَخْبَرَهُمْ الصَّحَابَةُ الأَكَابِرُ - كعبادة بْنِ الصَّامِتِ وَأَبِي سَعِيدٍ وَغَيْرِهِمَا - بِتَحْرِيمِ النَّبِيِّ ﷺ لِرِبَا الْفَضْلِ»[3]؛ **وقد يحمل على إرادة تغيير النظام الاقتصادي** من المقايضة إلى التعامل بالنقود؛ لأنه مبادلة كيل جيد بمثله من الرديء لا يقوم به عاقل ولا يأمر به عادل؛ فدل أن المراد من النهي؛ التضييق عليهم في المقايضة حتى يضطروا إلى التعامل بالنقود التي هي أسهل وأسلم؛ وقد عد ابن عاشور نهي النبي ﷺ الرجال عن اتخاذ الذهب لتسهيل رواج النقد؛ وهو تعليل جيد لو قارنه نهي النساء عن السرف في اقتنائه. فالانتباه إلى أنواع تصرفاه ﷺ ركيزة أساسية في تجنب اختلال النظر إلى مسائل المعاملات.

---

(1) ينظر ما كتبه:ابن عاشور في؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ص:45**. قال:« وهذا من فتوحات الله علي».

(2) **المصدر نفسه:ص:47.**

(3) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى؛ 24/29.**

ثالثا: الاعتماد على كليات المقاصد والقواعد في النظر.

وعلى رأسها بيان المقاصد الغائية؛ والمقاصد الإجرائية لعقود المعاملات المالية؛ أما المقاصد الغائية: فإن ابن تيمية قد ألمح إلى بعضها؛ وأنها تعود إلى تحريم الظلم والفرقة؛ وكل أنواع الربا والغش داخلة تحت الظلم؛ وكل أنواع الغرر داخلة تحت الميسر الذي يؤدي إلى الفرقة؛ وهو مقصد اجتماعي مهم: حفظ شبكة العلاقات الاجتماعية التي تمثل حقيقة المجتمع. وهو مقصد يفارق به النظام الإسلامي سائر الأنظمة التي تعد الإنسان وسيلة لا غاية. وأما المقاصد الإجرائية؛ فإن ابن عاشور قد ذكر طرفا لا باس به منها في قسم مقاصد المعاملات المالية من كتابه؛ جعل منها؛ الرواج واليسر والعدل والبيان. ومنها عد الرخص أصولا لا استثناءً.

ومن الكليات التي يجب مراعاتها هنا؛ **التأسيس الفطري للمعاملات**؛ وأن الرجوع بها إلى أصول غير واقعية يجعلها كلها خارجة عن القياس؛ وهو ما نفاه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بشدة؛ وجعلا الفطر السليمة التي تعرف المعروف وتنكر المنكر دليلا كافيا في هذه المسائل؛ فقد قال ابن تيمية في مسألة اشتراط صيغ معينة في العقود:« فَأَمَّا الْتِزَامُ لَفْظٍ مَخْصُوصٍ فَلَيْسَ فِيهِ أَثَرٌ وَلا نَظَرٌ . وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ الْجَامِعَةُ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا مِنْ أَنَّ الْعُقُودَ تَصِحُّ بِكُلِّ مَا دَلَّ عَلَى مَقْصُودِهَا مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ هِيَ الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا أُصُولُ الشَّرِيعَةِ، **وَهِيَ الَّتِي تَعْرِفُهَا الْقُلُوبُ**... وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالاضْطِرَارِ مِنْ عَادَاتِ النَّاسِ فِي أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ التَّرَاضِيَ وَطِيبَ النَّفْسِ بِطُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ. وَالْعِلْمُ بِهِ ضَرُورِيٌّ فِي غَالِبِ مَا يَعْتَادُ مِنْ الْعُقُودِ وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي بَعْضِهَا وَإِذَا وُجِدَ تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِهِمَا بِدَلالَةِ الْقُرْآنِ . وَبَعْضُ النَّاسِ قَدْ يَحْمِلُهُ اللَّدَدُ فِي نَصْرِهِ لِقَوْلٍ مُعَيَّنٍ عَلَى أَنْ يَجْحَدَ مَا يَعْلَمُهُ النَّاسُ مِنْ التَّرَاضِي وَطِيبِ النَّفْسِ، فَلا عِبْرَةَ بِجَحْدِ مِثْلِ هَذَا ؛ فَإِنَّ جَحْدَ الضَّرُورِيَّاتِ قَدْ يَقَعُ كَثِيرًا عَنْ مُوَاطَأَةٍ وَتَلْقِينٍ فِي الأَخْبَارِ وَالْمَذَاهِبِ، **فَالْعِبْرَةُ بِالْفِطْرَةِ السَّلِيمَةِ الَّتِي لَمْ يُعَارِضْهَا مَا يُغَيِّرُهَا**»[1].

فإذا تبينت لنا المقاصد الكلية؛ والقواعد الأساسية؛ جعلناها أصولا يرجع إليها؛ ويتحاكم لها؛ لا إلى الصور القديمة؛ التي كانت تمثل بيئاتها وأعرافها ومشاكلها[2]؛ لأن التطبيق النبوي إنما كان تهذيبا لها ومحاولة لتغييرها فقط؛ وعلينا أن نبدع معاملاتنا في ضوء مقاصد شريعتنا؛ مع ضرورة التنبه إلى خطورة استيراد المعاملات من المجتمعات الغربية؛ لأن المعاملة استجابة لحاجة مجتمع؛ فيكون الأصل فيها التوقف لا الإباحة؛ والوعي بهذه الحقائق كفيل بتغيير الكثير من الأمور؛ خاصة الوعي بمميزات النظام الإسلامي؛ الذي يعطي الإنسان والخلق القيمة العليا. والله أعلم.

---

(1) المصدر السابق: **29/14-15**.

(2) قطب مصطفى سانو؛ **المصالح المرسلة**؛ ص: **61** وما يليها.

المبحث الثاني : التعبد في الألفاظ .

المطلب الأول: التعبد في صيغ العقود.

المطلب الثاني: التعبد في الأذكار .

الفرع الأول: في أن الذكر المشروع أحسن إن فُهِم.

الفرع الثاني: في أن الذكر المصنوع حسن إن سَلِم.

المطلب الثالث: التعبد في المصطلحات الشرعية.

الفرع الأول: مفهوم المصطلح الشرعي.

الفرع الثاني: موقف العلماء من مسألة الاصطلاح.

الفرع الثالث: ضوابط في التعامل مع المصطلحات الشرعية .

أولا: تحرير التزاع في مقولة:«لا مشاحة في اصطلاح».

ثانيا: ضوابط تسمية المصطلح تفاهما مع الذات.

ثالثا: ضوابط تسمية المصطلح تواصلا مع الآخر.

المبحث الثاني: التعبد فـــــي الألفــاظ.

التعبد في باب الألفاظ يشمل العديد من القضايا؛ وقد اختلف الفقهاء في مسائل عديدة من أبواب الفقه وعلم الكلام وعلوم القرآن وعلوم الحديث والتصوف وغيرها من الفنون؛ وكان السبب الرئيس في اختلافهم فيها اختلافهم في اللفظ أهو تعبدي توقيفي أم هو معلل اجتهادي. ولما كان الخلاف في بعضها لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء الكلي منها؛ اختار البحث من الكليات ما رآه أجدر بالحديث وأليق بالمقام كما وكيفا. وكان الاختيار قد انصب على ثلاثة أبواب :

1. **صيغ العقود**.لما لها من أثر في فقه المعاملات عموما.
2. **الأذكـــار**.لما لها من أهمية في التنبيه لحقائق الذكر المأثور؛ وتقديم قواعد في الذكر المصنوع.
3. **المصطلحات**. للوقوف على مدى صحة المقولة الرائجة:«لا مشاحة في اصطلاح». وتحقيق المراد في مسألة المصطلحات الشرعية؛ أو المصطلحات القرآنية.

المطلب الأول: التعبد في صيغ العقود.

العقود مظهر التعاملات بين الناس. والصيغة فيها ركن أساسي كما هو معلوم. يذكر العلماء غالبا الخلاف في صيغ العقود؛ وبأي لفظ أو زمن تنعقد به. فهل اشتراط بعضهم لألفاظ معينة في العقود دليل على أنها تعبدية؟

أصَّلَ الفقهاء قاعدة جامعة مفادها أن:«**العبرة في العقود للمقاصد المعاني؛ لا للألفاظ والمباني**»[1]. «ومعناها: أن ألفاظ العقود تحوّل العقد إلى عقد آخر إذا قصده العاقدان، فالهبة بشرط العوض، مثل وهبتك كذا بشرط أن تعطيني كذا، هي بيع؛ لأنها في معناه، فتأخذ أحكام البيع والكفالة بشرط عدم مطالبة المدين المكفول عنه: حوالة تأخذ أحكامها لأنها في معناها. والحوالة بشرط مطالبة المدين المحيل والمحال عليه: كفالة. والإعارة بعوض: إجارة. وبيع الوفاء عند الحنفية (وهو أن يبيع المحتاج إلى النقود عقاراً، على أنه متى وفى الثمن، استرد العقار) يأخذ غالباً أحكام الرهن؛ لأنه هو مقصود العاقدين.»[2]

وترك بعض المذاهب العمل بهذه القاعدة في بعض الأحايين؛ لا يعني أنهم لا يقولون بها؛ بل المعنى أن مناطها لم يتحقق؛ فيكون الخلاف في تطبيقها لا في ذاتها. أو أن يعارضها أصل آخر؛ كأصل إجراء أفعال المكلفين على الظواهر؛ وترك البواطن لعالمها؛ كما هو أصل الشافعية[3].

(1) ابن نجيم؛ **الأشباه والنظائر.ص:207**. وينظر: البورنو؛ **موسوعة القواعد الفقهية. 250/1.**

(2) وهبة الزحيلي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته:136/1**.

(3) البرهاني؛ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**. دار الفكر؛ ط1:. ص:**270.**

قال الزحيلي:«لكن هذه القاعدة يعمل بها عند الحنفية والشافعية إن ظهر القصد في العقد صراحة أو ضمناً، فإن لم يكن في العقد ما يدل على النية والقصد صراحة، فيعمل بقاعدة «المعتبر في أوامر الله المعنى، والمعتبر في أمور العباد الاسم واللفظ» أي أن المبدأ حينئذ هو الاعتداد بالألفاظ في العقود، دون النيات والقصود؛ إذ إن نية السبب والغرض غير المباح شرعاً مستترة، فيترك أمرها لله وحده، يعاقب صاحبها عليها مادام أثم بنيته. وبناء عليه، تؤخذ أحكام كل عقد من صيغته ومما لابسه واقترن به، ففساده يكون من صيغته، وصحته تكون منها، ولا يفسد لأمور خارجة عنه، ولو كانت نيات ومقاصد لها أمارات، أو لو كانت مآلات مؤكدة ونهايات ثابتة»[1].

والمهم أن اشتراط بعض الفقهاء لألفاظ معينة بعض العقود؛ ليس لمزية غيبية تعبدية في أنفس الألفاظ؛ بل احتياطا لحقوق الناس حتى تظهر وتتميز[2]. ولا تكون مرمى للاحتمالات والتلاعب؛ ولهذا كان تشديدهم في باب النكاح أكثر وقيودهم عليه أثقل؛ وما ذاك إلا لأن الزواج ميثاق غليظ فلا بد فيه من الصرامة والوضوح. وألفاظ الإيجاب والقبول، منها ما هو متفق على انعقاد الزواج به، ومنها ما هو متفق على عدم انعقاد الزواج به، ومنها ما هو مختلف فيه[3].

أما الألفاظ التي اتفق الفقهاء على انعقاد الزواج بها: فهي لفظ: أنكحت وزوجت، لورودهما في نص القرآن في قوله تعالى: ﴿**زَوَّجْنَاكَهَا**﴾ [الأحزاب:33/37] وقوله:﴿**وَلاَ تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ**﴾ [النساء:4/22]. وأما الألفاظ التي اتفق الفقهاء على عدم انعقاد الزواج بها: فهي التي لا تدل على تمليك العين في الحال ولا على بقاء الملك مدة الحياة، وهي: الإباحة والإعارة والإجارة والمتعة والوصية والرهن والوديعة ونحوها.

وأما الألفاظ التي اختلفوا في انعقاد الزواج بها: فهي لفظ البيع، ولفظ الهبة، ولفظ الصدقة، أو العطية ونحوها مما يدل على تمليك العين في الحال، وبقاء الملك مدة الحياة:

1. قال الحنفية، والمالكية على الراجح: ينعقد الزواج بها بشرط نية أو قرينة تدل على الزواج، كبيان المهر وإحضار الناس، وفهم الشهود المقصود؛ لأن المطلوب التعرف على إرادة العاقدين، وليس للفظ اعتبار، وقد ورد في الشرع ما يدل على الزواج بلفظ الهبة والتمليك. ولهم في ذلك دليلان:

---

(1) وهبة الزحيلي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته** ؛**137/1**.

(2) محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص:155**.

(3) ينظر:**الدر المختار**: **2/361–372**، **البدائع**:**2/229 وما بعدها**، **اللباب**: **3/3**، **مواهب الجليل**: **3/419-423**، **الشرح الكبير**:**2/221**، **الشرح الصغير**:**2/334** وما بعدها، **القوانين الفقهية.ص:195**، **مغني المحتاج**:**3/139**، **كشاف القناع**: **5/36**.

الأول: في قوله تعالى:**﴿وَامْرَأَةً مُؤمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ، إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [الأحزاب:33/50] والخصوصية للنبي في صحة الزواج بدون مهر، لا باستعمال لفظ الهبة. **والثاني**: قول الرسول ﷺ لرجل لم يملك مالاً يقدمه مهراً: «قد مَلَّكْتُكَهَا بما معك من القرآن»[1].

2.وقال الشافعية والحنابلة: لا ينعقد الزواج بها، ولا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج، لورودهما في القرآن كما تقدم، فيلزم الاقتصار عليهما، ولا يصح أن ينعقد بغيرهما من الألفاظ؛ لأن الزواج عقد يعتبر فيه النية مع اللفظ الخاص به، وآية:**﴿إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾** [الأحزاب:33/50] من خصوصيات النبي ﷺ. وحديث «ملكتكها» إما وهم من الراوي، أو أن الراوي رواه بالمعنى، ظناً منه ترادف هذا اللفظ مع لفظ الزواج، وبتقدير صحة الرواية، فهي معارضة برواية الجمهور: «زوجتكها»[2]. واختار الزحيلي المذهب الأول لتعلقه بقاعدة الباب؛ فقال:«وهذا هو الراجح لدي؛ لأن العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني»[3].

وقال ابن رشد محللا سبب الخلاف:« اختلفوا في انعقاده- أي النكاح- بلفظ الهبة أو بلفظ البيع أو بلفظ الصدقة، فأجازه قوم، وبه قال مالك وأبو حنيفة. وقال الشافعي: لا ينعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج. **وسبب اختلافهم**: هل هو عقد يعتبر فيه مع النية اللفظ الخاص به؟ أم ليس من صحته اعتبار اللفظ؟ فمن ألحقه بالعقود التي يعتبر فيها الأمران قال: لا نكاح منعقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج، ومن قال: إن اللفظ ليس من شرطه اعتبارا بما ليس من شرطه اللفظ أجاز النكاح بأي لفظ اتفق إذا فهم المعنى الشرعي من ذلك، أعني أنه إذا كان بينه وبين المعنى الشرعي مشاركة»[4].

فتبين من كل هذا ألا تعبد في ألفاظ صيغ العقود؛ وأن من اشترط فيها لفظا فمن جهة التشديد والاحتياط؛ لا من جهة التعبد والتوقيف. لأنها من عاديات الحياة التي تعم بها البلوى؛ وكونها بلفظ معين يستلزم بيان الشارع نصا بها؛ فلما لم يوجد دل على أن المعتبر فيها ظهور المقصود بأي طريق كان من عبارة أو إشارة أو كتابة؛ وإنما يحتاط للعقود حتى لا تضيع الحقوق لا من جهة التعبد.

---

(1) **متفق عليه بهذه الصيغة:البخاري**: كتاب النكاح. **برقم**: **5030** و**5087**. **ومسلم**: كتاب النكاح؛ باب: **رقم**: **1425** **والألفاظ الأخرى**:« اِنْطَلِقْ , فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا , فَعَلِّمْهَا مِنَ الْقُرْآنِ» لمسلم برقم: **1425**. و« أَمْكَنَّاكَهَا- وفي رواية أخرى: أملكناكها- بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ» وهي **للبخاري**.

(2) وهبة الزحيلي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته** ؛**31/9.**

(3) **المصدر نفسه**:**32/9.**

(4) ابن رشد؛ **بداية المجتهد.2/4-5.**

المطلب الثاني: التعبد في الأذكــار.

منزلة الذكر في الدين معلومة؛ إذ المقصود منه هو نفس مقصود الصلاة؛قال تعالى:﴿ **إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي**﴾[طه:14]أو قوله تعالى في آية أوضح وأصرح: ﴿**اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ** ﴾[العنكبوت:45]. فالانتهاء عن الفحشاء والمنكر ليس الثمرة المباشرة للصلاة؛ بل الصلاة تؤدي إلى التذكر والتذكر هو الذي يؤدي إلى الكف عن الفحشاء والمنكر؛ وعلى قدر قوة التذكر في القلب يكون فعل الخير والابتعاد عن المنكر.وهذا المقصد الكبير هو تذكير الإنسان بخالقه ووظيفته الوجودية؛ التي هي العبادة؛ ولهذا كان الأمر به مطلقا دون قيد أو حد؛ وهو العبادة الوحيدة التي مدح الإكثار منها كما في قوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلا**﴾[الأحزاب:41-42]؛وذلك لأنه علاج لأخطر داء يمكن أن يصاب به الإنسان؛ وهو:" الغفلة" التي أرسل الرسل من أجل إيقاظ الناس منها﴿**اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ** ﴾[الأنبياء:1].

وليس يوجد في الحياة البشرية موقف إلا وأثر عن النبي ﷺ فيه ذكر من الأذكار[1]؛ وهذه الأذكار لها دور خاص **في التذكير بمعان محددة تحمي الإنسان من الطغيان على حدود نفسه أو حدود ربه**. أي هي معان يجب أن يستشعرها المكلف في ذاك الموطن حتى ترشده إلى السلوك القويم ؛ فإن النسيان لصيق بالإنسان إن لم يكن سمي به.[2]

وقد كان ﷺ يحرص في بعض الحالات على ألفاظ الذكر؛ لما تتطلبه تلك الحالات من استدعاء لبعض المشاعر التي تتناسب والحال التي تلبس بها المكلف. ومن ذلك ما ورد في:"**التشهد**" و"**الاستخارة**" و"**الاستغفار**"و"**النوم**". التي ذكر فيها الصحابة عليهم الرضوان, أن النبي ﷺ كان يعلمهم ألفاظها "**كما يعلمهم السورة من القرآن**". أي أنه كان حريصا **على ألفاظها** لما تحمله من المعاني التي لا ينوب عنها غيرها.

وسيحلل البحث؛ بعضها مبينا سبب كونها بتلك الألفاظ دون غيرها- وهو تفسير تبريري لا أكثر-؛ وغاية البحث أن يثبت أن معاني الأذكار هي مدار رحى الجواز والمنع؛ وأن الذكر المشروع نال الفضل بسبب معانيه الراقية؛ لا بسب ألفاظه الرائقة؛ وأن أثره الحقيقي لا يكيف نفوس

---

(1) ولهذا امتلأت المكتبة الإسلامية بالكتب الخاصة بالذكر؛ كالوابل الصيب لابن القيم؛ والأذكار للنووي؛ وغيرها.

(2) يقال إن الإنسان سمي إنسانا لأحد معنيين:النسيان؛ أو الأنس. وقد ضرب أبونا آدم عليه السلام المثل لما نسي أمرا واحدا كلف به ﴿ **فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا**﴾[طه:115]. ينظر:الأصفهاني؛ **المفردات**:ص:**53**.

الذاكرين به؛ إلا إذا فهموا معناه واستشعروا أسراره؛ وبالمقابل؛ فإن الذكر المصنوع يجوز الذكر به إذا سلم معناه؛ بشرط ألا يداوم عليه أو يعتقد فيه مزيد فضل ومزية إلا مطلق الذكر. قال ابن القيم:« وأفضل الذكر وأنفعه:ما واطأ فيه القلب اللسان؛ وكان من الأذكار النبوية؛ وشهد الذاكر معانيه ومقاصده»[1].

على أنه من المهم قبل تحليل الذكر المشروع؛ وتفصيل القول في الذكر المصنوع؛ أن نبين أن الأصل في الذكر الاستحباب؛ وإنما الواجب منه ألفاظ قليلة سهلة الحفظ سهلة اللفظ؛ على منهج الشرع في أمية التكليف؛ بل حتى الأذكار القليلة السهلة وأثر الاختلاف فيها بين أرباب المذاهب؛ كالتكبير والتسليم في الصلاة على حساسيتهما؛ قال ابن رشد:«المسألة الثانية: قال مالك: لا يجزئ من لفظ التكبير إلا "الله أكبر" وقال الشافعي: الله أكبر، والله الأكبر، اللفظان كلاهما يجزئ. وقال أبو حنيفة: يجزئ من لفظ التكبير كل لفظ في معناه مثل "الله الأعظم" و"الله الأجل".**وسبب اختلافهم: هل اللفظ هو المتعبد به في الافتتاح، أو المعنى؟**»[2].

وسبب عدم قول العلماء بالوجوب هو خوف المشقة التي تلحق المكلفين؛ وهم من كل المستويات وكل الأعراق وكل المناطق؛ فلو كلفوا بحفظ كل هذا الكم الهائل من ألفاظ الذكر الوارد عن النبي ﷺ لشق عليهم؛ قال العز بن عبد السلام:«وإنما فضل الذكر على سائر الأعمال لأنه مقصود في نفسه؛ ووسيلة إلى حصول الأحوال الناشئة عنه؛ التي تنشأ عنها الاستقامة في الأقوال والأعمال، وأفضل الأذكار ما صدر عن استحضار صفات الكمال ونعوت الجلال، ودونهما ذكر الإنعام و الإفضال؛ الذي هو وسيلة إلى الحب والشكر، وذكر الثواب والعقاب اللذين هما وسيلتان إلى ترك العصيان ليسا بمقصودين إلا للحث على الطاعة والإيمان، وذكر الجنان أفضل من ذكر اللسان لأنه منشأ الأحوال، وقد يحضر ذكر الصفات الموجبة للأحوال من غير قصد ولا تكلف استحضار، وذلك غالب من الأنبياء والأولياء، وغلبته على الأنبياء أكثر منها على الأولياء، ولما **عسر ذلك في حق عامة الخلق** سقط عنهم في الصلاة وفي سائر الأوقات، لأنه لو لم يسقط عنهم لما صحت صلاتهم ولا أجيبت دعواتهم، ولما كانت مصلحته أعظم المصالح اقتضى عظم مصالحه أن يجب، لكنه لما تعذر على أعظم الخلق سقط رفقا بهم ورحمة. وأما من قدر وتمكن منه فيجوز أن يجب عليه تحصيلا لمصالحه، ويجوز أن يسقط عنه كما يسقط عن غيره»[3]. وقد أشار العز في آخر قولته

(1) ابن القيم؛ **الفوائد**؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت ط.:3؛ 1393هـ/ 1973م.**192/1**.

(2) ابن رشد؛ **بداية المجتهد**؛ **101/1**.

(3) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛ **170/2**.

إلى أن الوجوب يتعلق بالحد الأدنى من التكليف؛ بينما المبحث يركز على المستويات العليا من الرقي؛ لأنها هي الكفيلة بترقية الإنسان في مدارج الكمال؛ كما جاء في حديث الولاية؛ الذي ألمح إلى أن الترقي مرهون بالمداومة على النوافل بعد المحافظة على الفرائض.ولهذا ورد عن أبي حنيفة أنه قال بجواز الصلاة بالفارسية(1)؛كمرحلة انتقالية؛ ريثما يتعلم المكلف العربية والحد الأدنى الذي يقيم به الضروري من الدين.

- **الفرع الأول: في أن الذكر المشروع أحسن إن فهم:**

سبق وأن أشرنا إلى أن النبي ﷺ كان يحرص على ألفاظ بعض الأذكار؛ وقد استفاد منها بعض العلماء على أن الأذكار تعبدية توقيفية ولا يجوز مجاوزة المأثور منها؛ دون التلميح إلى سبب الأفضلية. ومن ذلك ما أخرجه الشيخان من حديث الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا أَخَذْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلاَةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ:«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ؛ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ؛ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ ؛ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ». وَاجْعَلْهُنَّ مِنْ آخِرِ كَلاَمِكَ؛ فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ مُتَّ وَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ ».قَالَ:فَرَدَّدْتُهُنَّ لأَسْتَذْكِرَهُنَّ؛ فَقُلْتُ:«آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ». قَالَ « قُلْ آمَنْتُ بِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»(2).

قال ابن بطال معلقا على هذا الحديث:«وقال بعض العلماء: لم يُردِ النبي ﷺ برده على البراء **تحرى قوله** فقط؛ وإنما أراد بذلك ما في قوله:«ونبيك الذي أرسلت» **من المعنى** الذي ليس في قوله:ورسولك الذي أرسلت- وذلك أنه إذا قال: ورسولك الذي أرسلت يدخل فيه جبريل وغيره من الملائكة الذين هم رسل الله إلى أنبيائه وليسوا بأنبياء،كما قال تعالى في كتابه:﴿**اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ**﴾ [الحج: 75] فأراد بقوله:«ونبيك الذي أرسلت» تخليص الكلام من اللبس أنه المراد ﷺ بالتصديق بنبوته بعد التصديق بكتابه الذي أوحى الله تعالى إليه وأمرهم بالإيمان به، وإن كان غيره من رسل الله أيضًا واجب الإيمان بهم، وهذه شهادة الإخلاص والتوحيد الذي من مات عليها دخل الجنة، ألا ترى قوله ﷺ:«فإن مت مت على الفطرة» يعنى فطرة الإيمان»(3).

---

(1) جاء في **بدائع الصنائع**:«وَلَوْ افْتَتَحَ الصَّلاةَ بِالْفَارِسِيَّةِ بِأَنْ قَالَ:خداي بزركتر أَوْ خداي بزرك - يَصِيرُ شَارِعًا-أي ابتدأ الصلاة- عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعِنْدَهُمَا لا يَصِيرُ شَارِعًا إلا إذَا كَانَ لا يُحْسِنُ الْعَرَبِيَّةَ». **27/2**. وينظر: **فتح القدير**؛ **45/2**.

(2) أخرجه: **البخاري**؛ كتاب الوضوء؛ باب فضل من بات على وضوء. 97/1.**رقم**: **244**.**ومسلم**:كتاب:الذكر والدعاء والتوبة؛ باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع. 8 / 77.**رقم**:**7057**.

(3) ابن بطال؛ **شرح صحيح البخاري**؛ **394/1**.

فتبين أن حرصه ﷺ على لفظ«النبي» دون لفظ«الرسول»؛ مقصود لتخليص شهادة الإسلام؛ وليس لمعنى تحكمي ابتلاءً لطاعة المكلفين كما يبدو. ومن الحالات التي حرص ﷺ على تعليم ألفاظها لصحابته الكرام؛ أذكار لمعان مهمة في التكليف تتكرر كثيرا في حياة الناس؛ وعلى رأسها الخطأ الذي يستوجب استغفارا؛ والحيرة التي طلب الهداية؛ أو ما يسمى استخارة؛ أو التشهد الذي هو خاتمة الصلاة ومحصلتها. فلأهمية هذه الثلاثة كان ﷺ يعلمها صحابته الكرام كما يعلمهم السورة من القرآن. وسنحلل نموذجا فقط لبيان أن حرص النبي ﷺ على ألفاظهما مقصود بالقصد الثاني؛ وأن المعاني الداخلية هي المقصودة بالقصد الأول؛ وأن عدم معرفة هذه المعاني وعدم استشعارها يفقد الذكر جل معناه؛ وكل أثره. مما يستوجب إعادة النظر في منهجية التأسي غير الواعي؛ الذي يعظم فعل الأمر لأنه فعل دون معرفة سر الفعل؛ مع إعادة التذكير بأن هذا خارج إطار الواجب.

نمـــــوذج الاستـــخارة:

يمثل دعاء الاستخارة- الذي كان ﷺ يعلمه صحابته الكرام "**كما يعلمهم السورة من القرآن**"- مثالا نموذجيا لما نحن بصدد تقريره في هذا المبحث؛ وهو التنبيه إلى ألفاظ الذكر السني الوارد إلينا بالطرق الصحيحة المقبولة والمرضية عند أهل الشأن؛ وأن هذه الألفاظ تحمل من المعاني ما يناسب تمام المناسبة الحالة التي سيتلبس بها الذاكر؛ وستعينه هذه المعاني على استشعار حالة متوافقة مع موقفه. ونص الحديث كالتالي: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال :«كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها، كالسورة من القرآن، يقول: «إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل:«اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري- أو قال: عاجل أمري وآجله - فاقدره لي ويسره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري - أو قال : عاجل أمري وآجله- فاصرفه عني؛ واصرفني عنه؛ واقدر لي الخير حيث كان ثم أرضني به». قال : ويسمي حاجته».(1)

وسبب حرصه ﷺ على ألفاظ هذا الدعاء قد بينه السياق؛«**في الأمور كلها**»؛ أي أن كثرة حاجة المكلف إلى الاستخارة يجعل من الضروري على المستخير تعلم طريقة تجعل من استخارته ذات معنى؛ وذلك بأن يتحقق المستخير بأوصاف معينة تجعل من فعله يسمى « **استخارة لا طلبا** ».

(1) **البخاري**؛ كتاب الدعوات؛ باب الدعاء عند الاستخارة؛ **2345/5. برقم**:**6019.** وكرر: **برقم**: **1109 ؛6955.**

والحاصل فيها؛ أن المسلم يلجأ إلى الاستخارة إذا اختلفت عليه الأمور وتشابكت عليه السبل؛ فلم يدر أي طريق يسلك ولا أي سبيل يختار. وعندئذ يفوض أمره إلى الله حتى يختار الأصلح له لأنه الأعلم والأرحم, والحالة المناسبة لموقف كهذا هي«**التوكل**». فألفاظ الاستخارة التي كان ﷺ يحرص أن يتعلمها الصحابة بحروفها وكلماتها؛ ترتيبا وتنسيقا، إن هي إلا تحليل لحال"التوكل" الذي هو حال يثمر سلوكات معينة بعد حين.

وإذا أردنا أن نعرف التوكل تعريفا تحليليا-كما عرفنا العبادة من قبل- فيمكننا أن نقول:«**إن التوكل هو: حالة من الطمأنينة الناتجة عن يقين الإنسان في علم من يعتمد عليه علما كاملا بما يصلح له؛ وقدرته على تحقيقه؛ وكرمه في عطاء ما علمه وقدر عليه**». فهي أربع خطوات:يقين من جهة المتوكِّلِ. وعلم وقدرة وكرم من جهة المتَوَكَّلِ عليه(1).

وهي ما لخصها قوله ﷺ:«اللهم إني أستخيرك **بعلمك** ، وأستقدرك **بقدرتك** ، وأسألك من **فضلك** العظيم ، فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب» وقد عبر النبيﷺ عن اليقين لما استعمل التأكيد بـــ «إن» التي هي أم المؤكدات. ودعاء الاستخارة بهذه الطريقة يثير في نفس الداعي معاني التوكل على الله؛ الناتجة عن يقين الإنسان في جهله بما يصلح له؛ وعجزه عن تحقيق هذه المصلحة إن علمها؛ ويقينه من جهة أخرى أن الله يعلم كل شيء فهو يعلم ما يصلح له ؛ ويقدر على كل شيء فهو قادر على تحقيق ما علم أنه أصلح له؛ وهو فوق ذلك كله كريم من عادته إجزال العطاء؛ وعلى هذا المنوال يكون الذكر والدعاء.

ولا يكتفي الدعاء بتحقيق التوكل فقط؛ بل يواصل لينبه على حال«الرضا». وذلك أن علم الله بما يصلح للإنسان قد لا يفهمه الإنسان في كثير من المرات:**﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾**[البقرة:216]؛ ولهذا يطلب الإنسان من ربه أن يرضيه بما اختاره له. وهذا أمر قد يكون في مرات عديدة مرا على من خلق من عجل. وفي قلب الدعاء؛ جمل أشبه ما تكون بالمعالم الهادية في حالات تعارض المصالح على المكلف؛ لتعطيه البوصلة الهادية؛فيقدم«**ديني على معاشي**» ويقدم«**الآخرة على الدنيا**»؛ إن لم يمكن الجمع بينهما؛ ويقدم «**الآجل على العاجل**»؛ حتى لو كان الآجل في هذه الدنيا؛ بناء على معقولية العمق أو معقولية المآلات التي بنيت عليها أحكام هذا الدين كما مر بيانه.

---

(1) وهذا التعريف يجعل من التوكل حالة نفسية عامة قد تحصل من الإنسان على أية جهة أخرى؛ من نسب أو علم أو قدرة أو جاه وغيرها؛ وعلى العاقل أن يصرف هذا التوكل إلى الجهة الصحيحة قال تعالى:**﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾**؛[المائدة: 23]. وينظر: الغزالي: **إحياء علوم الدين:245/4.**

ويفهم من هذا كله: أن الأصل في الذكر أن يكون معبرا عن حالة يستشعرها الذاكر؛ أو يستجلبها بالذكر حتى تحصل له؛ أما ترديد الكلام من غير حال سابق أو حال لاحق فلن يكون له أي أثر على سلوك الإنسان بعد حين. وهذه الطريقة في التعامل مع الأذكار النبوية تبعث فيها الروح؛ وتجعلها عوامل محركة متناغمة مع مقاصد هذا الدين؛ الذي جاء"نورا يهدي وروحا تحرك"؛ ولا يبقى مجرد الترديد دون فهم مسدد أو مقارب لما نردده ولا نفقه معانيه.

- **الفرع الثاني: في أن الذكر المصنوع حسن إن سَـــلِـمْ.**

الذكر المصنوع ما لم يؤثر عن النبي ﷺ في حال معينة؛ أو في حال عامة؛ وكان من نسج غيره سواء كانا صحابيا فمن دونه من التابعين أو العلماء أو أصحاب السلوك أو أي مكلف. وقد ظهر من التحليل السابق أن حرصه ﷺ على بعض ألفاظ بعض الأذكار ليس لأنها توقيفية؛ بل لأنها تحمل من المعاني الواجب استحضارها في تلك الحال ما لا يمكن أن يهتدي إليه جميع المكلفين لو تركت لهم؛ مع عظيم حاجتهم إليها. ونسجل هنا أن مدار حديثنا في الذكر المصنوع ما لم يداوم عليه؛ أو يعتقد فيه مزيد أجر ومزية. أي ألا يداوم عليه ويعتقد فيه مطلق الذكر.

وممن قال بجواز الذكر بالمصنوع من الأدعية؛ إذا سلمت معانيها؛ العز بن عبد السلام؛ قال؛:«الأذكار المشروعة أفضل من الأذكار المخترعة، وكذلك الاقتصار على الدعوات الصحيحة المشروعة أولى من الدعوات المجموعات **وإن كانت جائزة**»[1]. والسبب في الجواز أن مدار الذكر على المعاني؛ وسلامتها من التعدي بكل أنواعه؛ وهو معلوم لدى العلماء بحدود الشرع؛ فإذا ورد لفظ سليم جاز الذكر به؛ على أن يكون المأثور أحسن منه إذا فهم. ولا حجة في مثل الأحاديث السابقة لمن رام القول بتعبدية الأذكار؛ لأنها معارضة بما هو أكثر وأقوى من اعتبار المعاني.

قال القرافي مقررا أصل المنع في الأذكار :« الْفَرْقُ الرَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ وَالْمِائَتَانِ: الفرق بَيْنَ قَاعِدَةِ مَا هُوَ مِنْ الدُّعَاءِ كُفْرٌ وَقَاعِدَةِ مَا لَيْسَ بِكُفْرٍ:(...)كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ حِكَايَةً عَنْ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:﴿ **قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ** ﴾ [هود:47] أَيْ بِجَوَازِ سُؤَالِهِ فَاشْتَرَطَ الْعِلْمَ بِالْجَوَازِ قَبْلَ الإِقْدَامِ؛ عَلَى الدُّعَاءِ وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى: **أَنَّ الأَصْلَ فِي الدُّعَاءِ التَّحْرِيمُ** إلا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِهِ؛ وَهَذِهِ قَاعِدَةٌ جَلِيلَةٌ يَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا كَثِيرٌ مِنْ الْفُرُوعِ الْفِقْهِيَّةِ »[2].

---

(1) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ 170/2.**

(2) القرافي؛ **الفروق: 457/8.**

قال معلقه ابن الشاط:«قُلْت مَا قَالَهُ فِي هَذَا الْفَصْلِ كُلُّهُ صَحِيحٌ إلا مَا قَالَهُ مِنْ أَنَّ الأَصْلَ فِي الدُّعَاءِ التَّحْرِيمُ؛ وَالاسْتِدْلالُ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴿ **إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ** ﴾[هود:47] ؛فَفِي ذَلِكَ نَظَرٌ وَإِلا **ظَهَرَ أَنَّ الأَصْلَ فِي الدُّعَاءِ النَّدْبُ** إلا مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى مَنْعِهِ»[1].

ودليل ما ذهب إليه ابن الشاط والعز بن عبد السلام وغيرهما: النصوص الكثيرة التي أحال فيها النبي ﷺ أمر الذكر إلى سلامة المعاني؛ زيادة على حكاية القرآن الكريم لدعوات الأنبياء والصالحين بناء على سلامة المعنى لا على إعجاز المبنى؛ ومن ذلك: إقراره ﷺ لما هو أخطر من الذكر العادي؛ على أساس سلامة المعنى؛ فقد أقر ﷺ الرقى وهي الأذكار التي يستشفى بها؛ رغم أن الوضع كان يستلزم الاستشفاء بكلامه ﷺ وهو المعصوم المبارك؛ جاء عند مسلم عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ الأَشْجَعِيِّ قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ:« اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ؛ لاَ بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ»[2]. والرقية دعاء؛ وقد كان الأصل أن يتوقف عند ما ورد عن النبي ﷺ لأنه الطبيب الأعلم والأحكم ؛ وقد أوتي جوامع الكلم وأفصحها؛ فإذا أقر من الرقى ما لم يتضمن شركا- وذكر الشرك هنا لأنه المتوقع في هذه الحالة من الاستعانة بغير الله أو التعلق بسواه- فهو إقرار منه ﷺ أن المقصود من الدعاء المعنى دون اللفظ:«وهو السلامة من الإثم والشرك وقطع الرحم». ومنها أيضا حديث الدندنة الذي أقر فيه رسول الله ﷺ الصحابي الجليل على عدم محافظته على ألفاظ الذكر؛ وَفِي السُّنَنِ: أَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قال لِرَجُلٍ: مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ ؟ قَالَ : أَتَشَهَّدُ ثُمَّ أَقُولُ: اللَّهُمَّ إنِّي أَسْأَلُك الْجَنَّةَ وَأَعُوذُ بِك مِنْ النَّارِ؛ أَمَا وَاَللَّهِ مَا أُحْسِنُ دَنْدَنَتَك وَلَا دَنْدَنَةَ مُعَاذٍ. فَقَالَ ﷺ: حَوْلَهُمَا نُدَنْدِنُ »[3]. أي أن المعنى أساس الدعاء؛ فإذا أصبت المعنى فقد أصبت المقصود. وأيضا ما جاء عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ الزُّرَقِيِّ قَالَ: كُنَّا يَوْمًا نُصَلِّى وَرَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ قَالَ:«سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ». قَالَ رَجُلٌ وَرَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ».فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ:« مَنِ الْمُتَكَلِّمُ بِهَا آنفًا؟». فَقَالَ الرَّجُلُ:أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛«لَقَدْ رَأَيْتُ بِضْعَةً وَثَلاَثِينَ مَلَكًا يَبْتَدِرُونَهَا أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلَ»[4]. ففي حديث ما يثبت أن النبيﷺ قد أقر فعل الصحابي الجليل

---

(1) المصدر نفسه؛ **457/8.**

(2) أخرجه **مسلم**؛ كتاب:السلام باب: لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك؛1727/4.برقم: **2200.**

(3) أخرجه: **أبو داود** بإسناد صحيح: كتاب:الصلاة؛ باب في تخفيف الصلاة. 292/1. **برقم: 792.**

(4) أخرجه: **أبو داود** بإسناد صحيح: كتاب:الصلاة؛ باب تستفتح به الصلاة. 280/1. **برقم: 770**. ونحوه عند **البخاري**.

في الذكر قبل أن يقره على مضمون الذكر أو الأجر عليه؛ على أن الصحابي قد أجر على الفعل قبل أن يقره النبيﷺ مما يدل على أن الأصل في الذكر الإباحة إذا سلم من الاعتداء في معانيه؛ حتى ولو كان في أحوال خاصة شرع فيها ذكر خاص؛ وهذا ما استفاده ابن حجر من الحديث حيث قال:«واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور إذا كان غير مخالف للمأثور»[1].

وهذا كله يبين أن إطلاق لفظ الابتداع على من دعا أو ذكر أو ناجى بصحيح المعنى غير الوارد في الحديث؛ ليس على صواب بإطلاق؛ اللهم إلا إذا اعتُقد في الذكر مزيد فضل أو دُووِمَ عليه مداومة توهم سنيته على وجه الخصوص لا مشروعيته على وجه العموم. ومن ذلك الذكر المصنوع الذي يقوله البعض بعيد الفراغ من الأكل:« **الحمد لله الذي أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمين**»[2]؛ فالذكر وإن كان غير صحيح من حيث سنده؛ فإنه صحيح تمام الصحة من حيث معناه. لأن سنن الشرع في الذكر التنبيه إلى حال واقع أو متوقع؛ والأمر المتوقع في الأكل محذوران:«الأول منهما:نسيان فضل الله بالتوفيق في جلب الرزق؛ والتسهيل في أكل الطعام وهضمه؛ والآخر: الاعتقاد أن النعم المادية هي أحسن النعم»؛ فهذا الذكر المصنوع؛ يلفت نظر الآكل إلى أن الله هو المتفضل بالرزق والمسهل له؛ وينبه إلى أن النعم المعنوية الروحية وأعلاها الإسلام هي أحسن النعم. فهذا الذكر بهذه المعاني في غاية السلامة والموافقة لهدي الشارع في بناء الأذكار؛ وقوله مع عدم المداومة عليه محمود حسن؛ ولا يمكن أبدا أن يرمى قائله بالابتداع.

على أنه قد أثر عن بعض أصحاب الأثر تحديدات وتقييدات؛ مرجعها إلى التجربة والذوق لا إلى النص والأثر؛ ومنها قاله ابن القيم في منزلة الحياة من كتابه الماتع الرائع « مدارج السالكين» نقلا عن ابن تيمية رحمه الله:« **سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– يقول:«من واظب على: يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت؛ كل يوم؛ بين سنة الفجر وصلاة الفجر؛ أربعين مرة أحيى الله بها قلبه**»[3]. ومن المعروف أن مشروعية الأصل لا تدل على مشروعية الفرع؛ كما قرر ذلك الشاطبي رحمه الله في الاعتصام؛ وتحديد الذكر والعدد والوقت؛ مع الإصرار على التكرار فيه وهم الابتداع؛ مما يدل على أن الأصل في الدعاء اتباع المعنى لا الجمود على الألفاظ. والحاصل: أن المشروع من الأذكار أحسن شريطة أن يفهم معناه؛ وأن المصنوع منها حسن شريطة أن يسلم مغزاه.

والله أعلم.

---

(1) ابن حجر؛ **فتح الباري: 287/2.**

(2) ويروى مرفوعا: **الترمذي**؛ باب: ما يقول إذا فرغ من الطعام. برقم:**3457. 508/5**. ضعفه الألباني والشيخ الأرنؤوط.

(3) ابن القيم؛ **مدارج السالكين؛264/3**.

المطلب الثالث: التعبد في المصطلحات الشرعية.

مسألة المصطلحات الشرعية؛ أو المصطلحات القرآنية مسألة قديمة كسيت ثوبا جديدا؛ وكانت تعرف بمسألة الألفاظ الشرعية؛ وتكتسي هذه القضية مكانا مركزيا في زمن الصراع الفكري وتدافع النماذج المعرفية؛ التي صارت فيه « معركة المصطلحات»[1] من أفتك الأسلحة التي تشوه بها المفاهيم؛ وتصنع بها التوجهات والسياسات. والذي يهمنا من هذا كله علاقة التعبد بالمصطلحات؛ بحكم كونها ألفاظا شرعية؛ إذ كثيرا ما يتردد أن مصطلحا ما غير وارد في الكتاب والسنة كتهمة للرفض؛ أو مما ورد كتأشيرة للعبور. وهناك دعوات متباينة بين الإفراط والتفريط؛ فمن ذاهب إلى أن المصطلحات الشرعية–وبخاصة القرآنية منها– ليست ألفاظا عادية وإنما هي مصطلحات مسبوكة في غاية الإتقان؛ وعلى رأسهم الدكتور أبو القاسم حاج حمد[2]–رحمه الله–؛ ومن ذاهب إلى تجاوز المصطلحات الشرعية كلها؛ حتى المصطلحات الشهيرة؛ كالله واليوم الآخر والجنة والنار والصلاة والزكاة وغيرها؛واستبدال المصطلحات الشديدة بأخرى لينة كأهل الذمة والجهاد ودار الحرب والجزية وأهل الكتاب وما جرى مجراها. وعلى رأسهم حسن حنفي[3]. والبحث سيسلط بعض الضوء على هذه المسألة الخطيرة.

- **الفرع الأول: مفهوم المصطلح الشرعي واهتمام الشارع به.**

الناظر في الكتاب والحديث يلحظ اهتمام الشارع بقضية الضبط في المصطلح؛ وعدم التلاعب به؛ ومن ذلك قوله تعالى ناصحا المسلمين في صراعهم المصطلحي مع اليهود:﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾؛[البقرة:104]؛ وقوله لبعض الأعراب الذين لم يعرفوا منزلتهم في مدارج الرقي الروحي والجهادي:﴿ **قَالَتِ الأَعْرَابُ آَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا**﴾؛[الحجرات:14].

أما من الوارد في السنة؛ فقد جاء في صحيح مسلم عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ:«لاَ تَغْلِبَنَّكُمُ الأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلاَتِكُمْ؛ أَلاَ إِنَّهَا الْعِشَاءُ وَهُمْ يُعْتِمُونَ بِالإِبِلِ»[4]. قال ولي الله الدهلوي معلقا على هذا الحديث:«أقول:يكره تسمية ما ورد في الكتاب

---

(1) كتب الدكتور محمد عمارة كتبا اسماه «**معركة المصطلحات**» نشرته دار الشروق.

(2) كما في: **العالمية الإسلامية الثانية**. و **منهجية القرآن المعرفية**. دار الهادي.

(3) كما في: **من العقيدة إلى الثورة**. وغيرها

(4) أخرجه: **مسلم** : كتاب المساجد ومواضع الصلاة؛ باب وقت العشاء وتأخيرها.1/ 445. **رقم :644.**

والسنة مسمى شيء اسما آخر بحيث يكون ذريعة لهجر الاسم الأول؛ لأن ذلك يلبس على الناس دينهم ويعجم عليهم كتابهم»[1].

أما المعنى الدقيق للاصطلاح؛ فجاء في التعاريف أن :«**الاصطلاح**: اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضوعه الأول»[2]. وقال أبو البقاء الكفوي:« **الاصطلاح**: هو اتفاق القوم على وضع الشيء؛ وقيل:إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد» واصطلاح التخاطب هو عرف اللغة والاصطلاح مقابل الشرع في عرف الفقهاء ولعل وجه ذلك أن الاصطلاح «افتعال» من«الصلح»؛ للمشاركة كالاقتسام. والأمور الشرعية موضوعات الشارع وحده لا يتصالح عليها بين الأقوام وتواضع منهم»[3].

في حين يعرف أحد الباحثين المصطلح القرآني–الذي هو مثار الجدل– بقوله:«يقصد بالمصطلح القرآني إجمالا:كل لفظ قرآني. وتفصيلا: كل لفظ من ألفاظ القرآن الكريم، مفردا كان أم مركبا، اكتسب داخل الاستعمال القرآني خصوصية دلالية قرآنية جعلت منه تعبيرا عن مفهوم معين؛ له موقع خاص داخل الرؤية القرآنية ونسقها المفهومي»[4]. أما أبو القاسم حاج حمد فإنه يعرف المصطلح القرآني كما يستنتج من كتاباته بما معناه:« بما أن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركب على منهجية معرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية –أي اللغة–يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها»[5].

وهو يركز على واحدية المعنى في المصطلح القرآني؛ وعلى كل؛ فالمصطلحات الشرعية الواردة في الكتاب والسنة من مثل: العبادة؛ السنة؛ الجهاد؛ الإيمان؛ الكلمة؛ الطاعة؛ الاتباع؛ زيادة على الأسماء المعروفة من الصلاة والصيام والحج والزكاة والدعاء والذكر والتلاوة والترتيل؛ هذه هي محل

---

(1) الدهلوي؛ **حجة الله البلغة**:**322/1** .

(2) المناوي؛ **التوقيف على مهمات التعاريف**؛ تح: د.محمد رضوان الداية؛ دار الفكر؛,دمشق؛ط1؛ 1410. **68/1**. وينظر في تعاريف المصطلح: محمد علي جمعة؛ **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**؛ منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ط1: 1996. ص: **29** وما بعدها.

(3) الكفوي؛ **كتاب الكليات**؛ **184/1**.

(4) عبد الله هداري؛ **المفردة القرآنية ومفهوم المصطلح**. **مقاربة منهجية**؛ مقال نشر يوم:الأحد؛7 أكتوبر 2007. موقع: *WWW.almothacaf.com.*

(5) ينظر: أبو القاسم حاج حمد.**العالمية الإسلامية الثانية**.**236/2**. **منهجية القرآن المعرفية**.ص:**112**.

البحث من كونها تعبدية أو صالحة للتغير والاستبدال؛ وضوابط التعامل معها إن في التفاهم الداخلي مع الذات؛ أو التواصل الخارجي مع الآخر.

- **الفرع الثاني: موقف العلماء من مسألة الاصطلاح والمصطلحات الشرعية:**

تكلم العلماء قديما عن استعمال المصطلحات الشرعية؛ وهم في استبدالها أو استعمال غيرها في المسائل الشرعية بين كاره ومحرم؛ والسبب في ذلك إما دلالي؛ لأن المصطلحات الحادثة حمالة أوجه وغير منضبطة؛ أو لسبب وقائي؛ حتى لا تهجر الأسماء الشرعية وتستعجم نصوص الكتاب والسنة على القارئ. قال العز بن عبد السلام:«وكذلك التعبير عن معاني القرآن بما جاء فيه من الكلمات أولى من التعبير عن ذلك بالمراجعات؛ إلا أن يكون الغرض البيان، وكذلك لا يطلق على الإله من المرادفات إلا ما أطلقه على نفسه وأوصى في كتابه أو سنة نبيه. وكذلك لا يعبر عن طاعاته وعباداته إلا بما سماها به: كالفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء والجمعات، وكذلك الحج والعمرة والاعتكاف، وكذلك لا يقال حظرت عليكم أمهاتكم، ولا يقال لعن رسول الله ﷺ المبيح والمباح له بدل قوله المحلل والمحلل له، بل **الأدب** التعبير عن المعاني بما عبر العظماء عنها موافقة لهم وإجلالا لهم، وكذلك تنزيه القلوب والألسنة التي جرى فيها ذكر الإله عن أن يذكر بها سواه إلا بقدر ما تدعو الحاجة إليه وتحث الضرورة عليه»[(1)].

أما ابن تيمية فألمح إلى الأثر الدلالي في استعمال الألفاظ الغريبة؛ بحيث لا يحصل المقصود من التخاطب والتناظر:«والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة؛ لما فيه من لبس الحق بالباطل؛ لمنع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة؛ بخلاف الألفاظ المأثورة؛ والألفاظ التي بينت معانيها فإن ما كان مأثورا حصلت له الألفة؛ وما كان معروفا حصلت به المعرفة؛ كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال:«إذا قل العلم ظهر الجفاء؛ وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء».فإذا لم يكن اللفظ منقولا؛ ولا معناه معقولا؛ ظهر الجفاء والأهواء(...)وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوصة؛ وجعلها مذاهب يدعى إليها ويوالي ويعادى عليها »[(2)]. فابن تيمية مع جواز الاصطلاح إذا كان المعنى واضحا. وأما تلميذه ابن القيم فيرفض تسمية المعاني الشرعية بأسماء قبيحة؛ كما قال في منزلة السكر التي يسمي بها أهل الطريقة الحال من النشوة والفرح التي يجدها السالك المريد؛ من محبة الله والشوق إليه؛ قال رحمه الله:«وهذا المعنى لم يعبر عنه في القرآن ولا في السنة ولا العارفون من السلف بالسكر أصلا؛ وإنما ذلك من اصطلاح المتأخرين؛ **وهو بئس الاصطلاح**؛ فإن

---

(1) العز بن عبد السلام؛ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ 170/2.**

(2) ابن تيمية؛ **درء تعارض العقل والنقل؛ 149/1.**

لفظ السكر والمسكر من الألفاظ المذمومة شرعا وعقلا ...فأين أطلق الله سبحانه أو رسوله أو الصحابة أو أئمة الطريق المتقدمون على هذا المعنى الشريف؛ الذي هو من أشرف أحوال محبيه وعابديه؛ اسم السكر المستعمل في سكر الخمر وسكر الفواحش .؟؟.. فلا يليق استعماله في أشرف الأحوال والمقامات؛ ولا سيما في قسم الحقائق ولا يطلق على كليم الرحمن اسم السكر في تلك الحال» ثم قال القاعدة التالية في الباب:«**والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة**»[1].

ويسوق ابن القيم في كتابه الماتع تحقيقا رائعا حول المصطلحات الشرعية؛ والمصطلحات المصنوعة؛ ويلمح إلى أن المصطلحات المأثورة في الكتاب والسنة: **أحلى وأجلى وأخلى**. فهي من الناحية الجمالية الذوقية أحلى من المصلحات الحادثة؛ وفي هذا ما يجعلها تخاطب الوجدان. وهي من الناحية الدلالية أجلى لوضوحها جلائها؛ بحيث لا توهم ولا تؤدي إلى الخلل وهذا خطابها للعقل؛ وهي أخلى من اللوازم السلبية والرواسب النفسية والفكرية الميتة والمميتة. قال:

«والعارف بالله وأسمائه وصفاته وحقوقه؛ يعلم أن العبد أحوج ما يكون إلى التوبة في نهايته وأنه أحوج إلى التوبة؛ من الفناء والاتصال وجمع الشواهد وجمع الوجود وجمع العين. وكيف يكون ذلك أعلى مقامات السالكين وغاية مطلب المقربين **ولم يأت له ذكر في القرآن ولا في السنة** ولا يعرفه إلا النادر من الناس؛ ولا يتصوره أكثرهم إلا بصعوبة ومشقة؛ ولو سمعه أكثر الخلق لما فهموه ولا عرفوا المراد منه إلا بترجمة. فأين في كتاب الله أو سنة رسوله أو كلام الصحابة الذين نسبة معارف من بعدهم إلى معارفهم كنسبة فضلهم ودينهم وجهادهم إليهم ما يدل على ذلك أو يشير إليه فصار المتأخرون أرباب هذه الاصطلاحات الحادثة بالألفاظ المجملة والمعاني المتشابهة أعرف بمقامات السالكين ومنازل السائرين وغاياتها من أعلم الخلق بالله بعد رسله هذا من أعظم الباطل... فلا تجد هذا التكلف الشديد والتعقيد في الألفاظ والمعاني عند الصحابة أصلا. وإنما يوجد عند من عدل عن طريقهم. وإذا تأمله العارف وجده كلحم جمل غث على رأس جبل وعر؛ لا سهل فيرتقي ولا سمين فينتقل؛ فيطول عليك الطريق ويوسع لك العبارة؛ ويأتي بكل لفظ غريب ومعنى أغرب من اللفظ؛ فإذا وصلت لم تجد معك حاصلا طائلا؛ ولكن تسمع جعجعة ولا ترى طحنا. **فالمتكلمون** في جعاجع: الجواهر والأعراض والأكوان والألوان والجوهر الفرد والأحوال والحركة والسكون والوجود والماهية والانحياز والجهات والنسب؛ والإضافات والغيرين والخلافين والضدين والنقيضين والتماثل والاختلاف؛ والعرض هل يبقى زمانين؛ وما هو الزمان والمكان؟ ويموت أحدهم و لم يعرف الزمان

---

(1) ابن القيم؛ **مدارج السالكين؛ 305/3**.

والمكان... وآخرون أعظم تكلفا من هؤلاء وأبعد شيء عن العلم النافع ؛وهم **أرباب الهيولى** والصورة والأركان؛ والعلل والأربعة؛والجواهر العقلية والمفارقات والمجردات والمقولات العشر. والكليات الخمس؛ والمختلطات والموجهات والقضايا المسوارات والقضايا المهملات؛ فهم أعظم الطوائف تكلفا؛ وأقلهم تحصيلا للعلم النافع والعمل الصالح. وكذلك المتكلفون من **أصحاب الإرادة والسلوك**؛ وأرباب الحال والمقام والوقت والمكان والبادي والوارد والخاطر والواقع والقادح واللامع والغيبة والحضور؛ والمحق والحق والسكر واللوائح والطوالع؛ والعطش والدهش؛ والتلبيس والتمكين؛ والتلوين والاسم والرسم والجمع وجمع الجمع؛ وجمع الشواهد وجمع الوجود؛ والأثر والكون والبون؛ والاتصال والانفصال؛ والمسامرة والمشاهدة؛ والمعاينة والتجلي والتخلي؛ وأنا بلا أنا وأنت بلا أنت ونحن بلا نحن وهو بلا هو وكل ذلك؛ أدنى إشارة إلى تكلف هؤلاء الطوائف وتنطعهم؛ وكذلك كثير من **المنتسبين إلى الفقه** لهم مثل هذا التكلف وأعظم منه. فكل هؤلاء محجوبون بما لديهم؛ موقوفون على ما عندهم؛ خاضوا بزعمهم بحار العلم وما ابتلت أقدامهم وكدوا أفكارهم وأذهانهم وخواطرهم وما استنارت بالعلم الموروث عن الرسل قلوبهم وأفهامهم؛ فرحين بما عندهم من العلوم؛ راضين بما قيدوا به من الرسوم. فهم في واد ورسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في واد والله»(1).

- **الفرع الثالث: ضوابط في التعامل مع المصطلحات الشرعية:**

بعد طول بحث وتأمل في مسألة المصطلحات الشرعية؛ خرج البحث بمجموعة من الضوابط المقترحة الكفلية بوضع النقاط على الحروف؛ ومجملها ما لي:

1. تحرير النزاع في مقولة:« لا مشاحة في الاصطلاح».

وذلك لأنها أصبحت متكأ لكل متلاعب بالألفاظ؛ وَلَاوٍ للنصوص. والخلافات اللفظية التي أهدرت الطاقات والجهود؛ لقرون من الزمن أكبر دليل على ذلك؛ ففي أصول الفقه فقط؛ لا يكاد يتحصل للناظر فيه خلاف معنوي بعد طول بحث وتدقيق؛ من أمثال الخلاف في القياس والاستحسان وسد الذرائع والعرف وقول الصحابي والاستقراء؛ وكثير من مساءل الدلالة. وغاية ما في الأمر أن أهل الفن لم يبينوا المراد من بعض الألفاظ؛ وقد مر معنا طرف منها؛ كما في مسالة تعليل أفعال الله وأحكامه. قال الغزالي في المستصفى:« لا مشاحة في الألفاظ **بعد معرفة المعاني**»(2)

(1) ابن القيم؛ **مدارج السالكين؛ 437/3**.

(2) الغزالي؛ **المستصفى: 23/1**.

فالمشاحة لا تكون إلا إذا اتضح المراد منها. وقال العطار في حاشيته على المحلي محللا هذه المقولة؛ مبينا أنها قد حملت على غير محملها:«إنَّ مَا اُشْتُهِرَ أَنْ «لا مُشَاحَّةَ فِي الاصْطِلاحِ» لَيْسَ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي أَرَادَهُ-يعني صاحب المتن- وَاتَّخَذَهُ دَيْدَنًا. بَلْ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَيْسَ لأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ فَنٍّ أَنْ يُشَاحِحَ غَيْرَهُ مِنْ أَهْلِ فَنٍّ آخَرَ عَلَى أَمْرٍ اُصْطُلِحَ عَلَيْهِ، لا أَنَّ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ عَدَمُ الْوُثُوقِ بِالأَلْفَاظِ الاصْطِلاحِيَّةِ؛ وَاشْتِبَاهُ مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْوَاضِعُ بِغَيْرِهِ؛ وَسَدُّ أَبْوَابِ الاعْتِرَاضِ ، فَإِنَّ لِلْخَصْمِ عِنْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ: هَذَا أَمْرٌ اصْطَلَحْت عَلَيْهِ أَنَا؛ وَلا مُشَاحَّةَ فِي الاصْطِلاحِ. وَلَوْ سَلَّمْنَا أَنَّ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ؛ فَلَيْسَ عَلَى عُمُومِهِ؛ بَلْ الْمُرَادُ مَنْ كَانَ فِي طَبَقَةِ الْوَاضِعِ أَوْ بَعْدَهَا؛ مِمَّنْ لَهُ اسْتِخْرَاجٌ فِي الْفَنِّ وَتَمْهِيدٌ لِقَوَاعِدِهِ، كَالسَّكَّاكِيِّ وَعَبْدِ الْقَاهِرِ وَالزَّمَخْشَرِيِّ بِالنِّسْبَةِ إلَى فَنِّ الْبَيَانِ؛ وَكَذَلِكَ سِيبَوَيْهِ وَالْكِسَائِيُّ وَالأَخْفَشُ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّحْوِ؛ وَكَالْعُلَمَاءِ الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ بِالنِّسْبَةِ لِفَنِّنَا هَذَا»[1].

2. ضوابط تسمية المصطلح تفاهما مع الذات.

في تعاملنا مع نصوص القرآن والسنة؛ ولكي نسمي لفظا ما مصطلحا؛ يقترح البحث بعض الضوابط والشروط؛ أهمها:

أ- أن يفرق بين اللفظ الوارد في القرآن واللفظ الوارد في السنة؛ وذلك لأن القرآن منقول لفظا ومعنى؛ بخلاف السنة؛ وإنما يرتقي من ألفاظ السنة إلى رتبة المصطلح ما كثر استعماله.

ب- أن يفرق بين اللفظ المكرر واللفظ قليل التكرار؛ لأن كثرة الورود كفيلة بتحديد المعنى الأصلي والمعاني التابعة للمصطلح؛ بخلاف القلة.

ت- يفرق بين المصطلح المؤثر؛ والمصطلح الأقل تأثيرا؛ ومثاله: ما أثاره حاج حمد في مصطلح اللمس والمس؛ على قلة تأثيرهما. وبمقارنتهما مع مصطلحات ذات دلالات عملية وحقيقية؛ من مثل: السنة؛ الفقه؛ الإيمان؛ الجهاد؛ الكلمات؛ الحكمة وغيرها من المصطلحات ذات الأثر الخطير.

ث- الانطلاق من النص لأجل معرفة مدلوله الحقيقي؛ وذلك تجنبا لآفة **الإسقاط الاصطلاحي**؛ بأن تحمل نصوص الشرع السابقة على معان اصطلاحية خاصة لاحقة؛ وهي من أكثر الآفات المنهجية شيوعا؛ وأعظمها تسببا للبلبة وسوء الفهم؛ قال ابن القيم في هذا المعنى:« وينضاف إلى ذلك تنزيل كلامه-يعني الشارع- على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم من الأصوليين والفقهاء وعلم أحوال القلوب وغيرهم؛ فإن لكل من هؤلاء الاصطلاحات حادثة في مخاطباتهم وتصانيفهم؛ فيجيء

---

(1) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع :272/2.

من قد ألف تلك الاصطلاحات الحادثة وسبقت معانيها إلى قلبه؛ فلم يعرف سواها. فيسمع كلام الشارع فيحمله على ما ألفه من الاصطلاح؛ فيقع بسبب ذلك في الفهم عن الشارع ما لم يرده بكلامه؛ ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع. وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه»[1].

ج- الوعي يقيمة المصطلح الشرعي؛ وفضله الكبير على المصطلح الحادث؛ وقد ذكرنا من قبل أنه أحلى وأجلى وأخلى؛ أي أنه أحسن منهجيا ووظيفيا من المصطلح الحادث. ونزيد هنا أن من معاني الرجوع إلى الكتاب والسنة في الانطلاقة الحضارية المرجوة؛ الرجوع إلى المدلولات الحقيقية للنصوص الشرعية. وذلك لأنها تحمل في ذاتها بذور التنوير والتحريك. ومثال ذلك: مصطلح«الإيمان» إذا قارناه بمصطلح «عقيدة» الذي راج وشاع أكثر من المصطلح الأصيل.

فمصطلح «عقيدة» يحمل ضمنيا: الدلالة المعرفية لأركان الإيمان ولوازمها. أي أنه يركز على الجانب النظري؛ وفيه ظل في جانب اليقين؛ وهو أن كلمة أعتقد وإن كانت تعني الجزم والعقد في المعنى الوضعي؛ فإن المستعمل منها في مجال الشك أكثر. كقول البعض:«لا أعتقد أن فلانا أتى» أي :«لا أظن»؛ والتبادر إلى الذهن له أثره؛ بحيث ينقل الكلمة من سياق إلى آخر. فهذان المدلولان الضمنيان لمصطلح عقيدة يحمل آفتين معوقتين: تجتمعان على هدم المقصود الأصلي من الإيمان وهو:أن الإيمان يهتم بشعور المكلف أكثر من معرفته بالشيء.

بينما مصطلح «الإيمان»؛ فإنه يتجاوز كل هذه الآفات؛ أي أنه أحلى وأجلى وأخلى وأهدى؛ فالإيمان درجة من التفاعل بين العقل والقلب؛ فيها من العقل اليقين؛ ومن القلب الطمأنينة؛ ومن الجوارح الحركة والسلوك؛ وهذا هو مقصود الإيمان حقيقة. وليقس ما لم يقل.

3. ضوابط تسمية المصطلح تواصلا مع الآخر:

في تواصلنا مع المخالف لنا في الدين واللغة؛ كيف ننقل المصطلحات الشرعية؛ خاصة إذا كنا نتحدث عن معان وتصورات خاصة وخصوصية؛ فتصورنا للإله والجنة والنار والملائكة والحساب والأنبياء يختلف اختلافا شديدا من ثقافة إلى أخرى ومن دين لآخر. توجد ثلاثة أمور في علاقة الدال بمدلوله، لابد من الوعي بها،فهناك الكلمة؛ وهناك الأمر الذي تشير إليه؛وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن. فخصائص اللغة دائما مرتبط بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر. وفي هذا الوسيط الذهني يكون التحيز وسوء التفاهم؛ ولذلك فإن إشكالية الترجمة تطرح بحدة في مثل هذا الموضوع. غير أنه من المقترح ما يلي:

---

(1) ابن القيم: **مفتاح دار السعادة. 271/2.**

أ– أنه يمكننا أن نتنازل عن بعض المصطلحات تأليفا للقلوب؛ شريطة ألا يكون التنازل عن الهزام؛ وذلك أن النبي ﷺ قد سمى الزكاة صدقة لبعض القبائل حتى لا يستنكفوا عنها ويخرجوا من الإسلام بسببها.

ب– عدم الاستغناء عن الألفاظ الأصيلة سواء كانت مما ورد في نصوص الوحيين؛ أو كانت من تراثنا الإسلامي الأصيل الطويل. والسبب في ذلك أن المصطلحات الأصيلة تحمل في طياتها :**الدافع والوازع**؛ فالدافع كما إذا قارنا بين مصطلح «مجاهد» الذي يحمل كل ظلال القداسة والتضحية؛ ومصطلح «جندي» بكل ما يحمله من ظلال الوظيفة والشيئية. فمصطلح مجاهد يحمل: الدافع. أما الوازع؛ فكالفرق بين مصطلح :«الخزينة العامة» ومصطلح «بيت مال المسلمين» الذي يحمل في ذاته المانع والوازع عن انتهاك الحرمة؛ لعلة أن المال الموجود فيه ليس للحاكم وإنما للأمة. وسبك المصطلحات من النصوص المقدسة؛ والتراث الأصيل يضمن للأمة ممارسة الإبداع وتجنب التقليد في المصطلحات الذي تبين أنه مستحيل عقلا لاختلاف العائد الذهني بين الأمم؛ كما يضمنها لها الإيجابيات من التقديس والاحترام.

وعليه؛ فالوعي بقضية المصطلحات الشرعية الأصيلة؛ وأهميتها في عملية التجديد والتواصل؛ سيكون من أهم الخطوات التي يجب على الأمة أن تخطوها في انطلاقتها المرتقبة. وهذا ختام حديثنا في مسألة التعبد في الألفاظ. والله الموفق والهادي إلى سواء الصراط.

المبحث الثالث: التعبد في الوسائل.

ليس المراد بالوسائل هنا ما تعارف عليه الفقهاء والأصوليون من تقسيمهم للأحكام على موردين، أحكام مقاصد وأحكام وسائل[1]. فالأحكام المقاصد هي:«ما شرع مقصودًا لذاته، كالصلاة والنكاح، والبيع» وأما الأحكام الوسائل فهي:«التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى». فهي غير مقصودة لذاتها؛ بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، فالإشهاد في عقد النكاح وشهرته غير مقصودين لذاتهما؛ وإنما شرعا لأنهما وسيلة لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح، والحوز للرهن ليس مقصودا لذاته؛ ولكنه شرع لتحقيق ماهية الرهن وحصول التوثيق الأتم، حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن»[2]. «ويدخل في الوسائل: الأسباب المعرفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع، ويدخل أيضا ما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شروطه»[3].

وإنما خرجت من المقصود؛ لأننا لو حملنا الوسائل على هذا المعنى فإن كثيرا من الأحكام التعبدية ستندرج ضمن الأحكام الوسائل. ولكن المراد بالوسائل هنا: معناها العام؛ أي:«**الطرائق والآليات النظرية والمادية التي تحقق أمرا مطلوبا شرعا أو تسهل تحقيقه**». وسنتحدث باختصار على نوعين من الوسائل: وسائل العبادات و وسائل الدعوة.

المطلب الأول: التعبدي في وسائل العبادات.

العبادات أحكام مقصودة التحقيق مقصدا ووسيلة؛«فرسوم العبادات مرادة كأرواحها»[4]؛ كما يقول ابن القيم-رحمه الله-. أما وسائلها فهي التي تساعد في تحقيقها. فإذا كانت هذه الوسيلة لا تصادم نصا أو إجماعا جازت وإلا منعت.

ويفرق في هذا المقام بين نوعين من الوسائل في العبادات. فالعبادة الشعائرية من صلاة وصيام وحج أو ذكر ودعاء؛ لكل واحدة منها مقصد وضعت لتحقيقه وشرعت لإرسائه؛ كتذكر الله والوظيفة الوجودية في الصلاة؛ والتدرب على الطاعة وتقوية عضلة الإرادة في الصيام؛ وتمثل حقائق الدين وتمثيلها في الحج. فالعبادة نفسها وسيلة إلى تحقيق مقصودها. فلا يجوز لأي كان أن

---

(1) العز بن عبد السلام , **قواعد الأحكام**:**53/1**. البقوري,**ترتيب الفروق واختصارها**,تح: عمر عباد,مطبعة فضالة ,المغرب.1416هـ/ 1996م, **309/1**.

(2) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية.ص:144.** وينظر: مصطفى مخدوم؛ **قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية**. دار إشبيليا؛ المملكة العربية السعودية؛ ط1. 1420هـ/1999م. ص:41 وما بعدها.

(3) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص:144**.

(4) ابن القيم .**مدارج السالكين.302/1**.

يقول: إذا كان المقصود من العبادة هو ذاك المقصد فإنني سأحققه ولكن دون الالتزام بتلك الوسيلة المحددة. كمن يقول: إذا كان المقصود من الصلاة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر؛ فأنا سأنتهي عنها دون أن أصلي إذا كان هذا مقصودها. فهذا يقال له إن العبادة مقصودة وسيلة وغاية. فوسيلة المقصد هنا تعبدية لا يجوز الزيادة فيها ولا تغييرها بإنقاص أو استبدال.

ثم هذه العبادة التي هي وسيلة لتحقيق مقصود يمكن أن يكون لها وسائل (آلات) تساعد على تحقيقها؛ كالمنبر للخطبة؛ ومكبر الصوت للأذان؛ والخطوط لإقامة الصفوف؛ وعلم الفلك في معرفة مواقيت العبادات كأوقات الصلاة ودخول رمضان والعيدين. وأجهزة معرفة القبلة والسبحة للذكر وغيرها. فهذا هو محل الخلاف في الباب.

والأقرب أن وسائل العبادات هذه من جنس العادات لا من جنس العبادات؛ والحكم عليها بالجواز والمنع فرع نية التعبد والتقرب بها؛ والمقرر:« أن العادات إذا دخل فيها الابتداع؛ فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق»[1] كما قرر ذلك الشاطبي في الاعتصام؛ فإن اعتقد المكلف في الوسيلة مزيد مزية وأجرا مخصوصا؛ فمن ذاك الباب يدخل حكم الابتداع؛ لا من باب تجديد الوسائل. بل المعلوم المعهود من سنن الشرع؛ وفهوم الصحابة الفقهاء عدم التشديد في الوسائل؛ من ذلك إلقاءه ﷺ الخطبة على جذع النخلة لأن المقصود ظهور الخطيب للمصلين؛ والدليل على عدم نظره إلى عدد الدرجات في المنبر عدم تحديده للنجار؛ إذ كان مجرد اجتهاد شخصي منه. وقد فهم عثمان رضي الله عنه من الأذان وهو الشعيرة والمظهر للإسلام؛ أنه يتجاذبه أصلان: أصل العبادة بذكر الله؛ وأصل الوسيلة في الإعلام؛ فكرر الأذان لما صار الأذان الواحد لا يفي بالمقصود من الإعلام بدخول وقت الصلاة. وعليه فإن:

استعمال مكبرات الصوت في الأذان والصلوات والجمعات والخطب في العيدين وعرفات، مما يحقق المقصود من سماع البلاغ والنظام وتحقيق المتابعة للإمام وتحسينها وتجسيد مظاهر الوحدة ، زيادة إلى عدم وجود المعارض نصا أو قاعدة بل وجود المعضد وهم المسمعون[2]؛ ومما يدخل في الباب استعمال الحساب في أوقات الصلوات. ومما يدخل في الوسائل المنبر ودرجاته إذ هو وسيلة غير مقصودة لذاتها؛ وأيضا الخطوط التي تجعل في المساجد لتنظيم صفوف المصلين لأنها تساهم في استواء الصفوف الذي هو مقصد ثابت بيقين خاصة إذا كبر المسجد وطالت الصفوف بحيث يتعذر

---

(1) الشاطبي؛ **الاعتصام؛ 386/1.**

(2) الخادمي, **الاجتهاد المقاصدي, 115/2.**

تسويتها. أما إذا كانت الوسيلة مناقضة للأصول فترد، كمن اقترح الصلاة على الكراسي تشبها بالنصارى في كنائسهم لتحقيق الخشوع. فهذا رأي مردود لأن هيئة الصلاة متعبد بها[1] .

أما في الصيام؛ فإن مسألة ثبوت الرؤية بالعين المجردة أو الحساب الفلكي والمناظر العلمية؛ تحضر هنا بقوة؛ وذلك لتردد الرؤية بين كونها أمرا متعبدا به أم وسيلة فقط تتغير بتغير الزمان. وقد تحدث القرافي عن هذه المسألة ووضع الفرق بين جواز اعتماد الحساب في الصلاة دون الصيام؛ ما مختصره أن الشارع ربط الصلاة بحدوث الحدث الفلكي من الغسق والدلوك والغروب لا بعلم المكلف ورؤيته للحدث؛ بينما ربط الصوم برؤية الحدث لا بحدوثه[2]. كما في الحديث المتفق عليه عن ابن عمر رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول:«**إِذَا رَأَيتُموه فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا**»[3]. ولكن مسألة الرؤية قد يرجح كونها حكما ثابتا بالرخصة المؤقتة؛ على أساس أمية الشريعة كما قرره الشاطبي في الموافقات؛ بمعنى أن الحد الأدنى من التكليف يجب أن يكون في وسع الإنسان العادي؛ بحيث لا يحتاج في امتثاله إلى صناعة العلم ولا دقائقه؛ وهو من تيسير الشريعة وسماحتها؛ والأقرب أن العبادات تجب بالحدث الفلكي؛ فلما كان شاقا على المكلفين معرفة حدوثه في بدايات الشهور؛ أحيل إلى رؤيته رفقا بالعباد؛ فإذا سهل عليهم التعرف عليه عاد الحكم إلى الأصل. وهو ما يؤمئ إليه حديث:«**نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب؛ الشهر هكذا وهكذا**»[4]. أي لو كلفت الأمة بالصيام لظهور الهلال لشق ذلك عليها، فلما تمكنت عاد الحكم إلى الأصل. والله أعلم.

المطلب الثاني: التعبد في وسائـــــل الدعوة.

الأمة المسلمة مكلفة إفرادا وإجمالا بدعوة غيرها إلى الإسلام؛ وهذه هي القاعدة الأساس. والدعوة إنما هي جذب وترغيب؛ وتكون بالحال أصلا وبالمقال فرعا. وتمثل المسلمين للإسلام هو أكبر وسيلة لدعوة غيرهم إلى الدين القويم؛ وهو مفهوم الشهادة على الناس؛ ويقابله مخالفة الحال للمقال الذي هو سبب المقت وفتنة الآخر عن الدين. ولكن لما تخلف المسلمون عن تجسيد إسلامهم

---

(1) المرجع السابق.**115/2.**

(2) البقوري، **ترتيب الفروق واختصارها.388/1.**

(3) **متفق عليه**: **البخاري**.كتاب الصوم. باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان.**رقم1900**. 672/2. و**مسلم**؛ كتاب الصيام؛ باب:وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال.**رقم.1080**. 122/3.

(4) **البخاري**.كتاب الصوم. باب قول النبي ﷺ نحن أمة أمية.رقم:**1814.** 675/2. و**مسلم**؛ كتاب الصيام؛ باب:وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال.**رقم**: **2563.** 123/3. و**أحمد**: في مسند عبد الله بن عمر؛ **رقم**: **5017**. 43/2.

صارت الدعوة تطلق على محاولة إيقاظ المسلمين من غفلتهم وجبر كبوتهم؛ حتى يواصلوا المسيرة ويؤدوا الأمانة للعالمين.

ومن أجل تحقيق هذا المطلوب الأسمى؛ استعمل المسلمون العاملون-كل حسب اجتهاده- وسائل لتبليغ هذا الصوت سواءً في المجمل أو في التفصيل[1]. ثم خرجت أصوات تقول إن وسائل الدعوة توقيفية تعبدية؛ وأن كل وسيلة لم يستعملها النبي ﷺ فهي بدعة. ويستندون في ذلك إلى ما قرره الشاطبي –رحمه الله- من دخول الابتداع في العادات، وغالب ما يُأتون منه الخلط الكبير في مسألة التعبد التي نحن بصددها.

قال الريسوني: «وإذا كان النبي ﷺ قد استعمل و سائل و أساليب معينة في تبليغ دعوته وتمكين رسالته و تنظيم جماعته و بناء أمته. و توجهها لحمل الرسالة و الهداية إلى أرجاء العالم. فإن تلك الوسائل و الأساليب **ليست توقيفية** وليست محصورة في ما مضى و في ما جرى اعتماده والعمل به في السيرة النبوية؛ بل إن سيرته ﷺ تفيد عكس ذلك و تهدي إليه؛ و تفيد أنه عليه السلام قد استعمل و جند كل ما كان ممكنا من وسائل و أساليب لبلوغ أهدافه وتحقيق مقاصده».[2] وقال الشاطبي:« والتبليغ كما لا يتقيد بكيفية معلومة؛ لأنه من قبيل المعقول المعنى؛ فيصح بأي شيء أمكن من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها؛ وكذلك لا يتقيد حفظه عن التحريف والزيغ بكيفية دون أخرى إذا لم يعد على الأصل بإبطال؛ كمسألة المصحف. ولذلك أجمع عليه السلف الصالح »[3].

وذكر ابن القيم من يحصرون طرق السياسة الشرعية-وهي من أكبر وسائل الدعوة إلى الله- أن التحديد غير مقصود:«فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي به قامت السماوات والأرض؛ فإذا ظهرت أمارات العدل وتبين وجه **بأي طريق كان**؛ فثم شرع الله ودينه. والله تعالى **لم يحصر** طرق العدل وأدلته وعلاماته في شيء ونفى غيرها من الطرق التي هي مثلها أو أقوى منها؛ بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل وقيام الناس بالقسط؛ **فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين**»[4].

فإن أراد القائل بتوقيفية وسائل الدعوة أن تكون مشروعة في ذاتها؛ أو يسأل عن مشروعيتها قبل الخوض فيها؛ فهذا لا يجادل فيه أحد ولا يخالف فيه مخالف. ولكن إن أريد أن الوسائل التي لم

---

(1) عبد الحميد هنداوي. **منهج الدعوة في واقعنا المعاصر**. دار الأفاق العربية القاهرة. ط1 . 2006، ص: **69**.

(2) الريسوني : **الفكر المقاصدي، قواعده و فوائده**. ص: **130**.

(3) الشاطبي؛ **الاعتصام. 133/1**.

(4) ابن القيم؛ **بدائع الفوائد.674/3**.

يستعملها النبي ﷺ فليست بمشروعة؛ بحيث تلحق بالعبادات الشعائرية وتعمها قاعدة الأصل في العبادات التوقف. فهذا مرفوض جملة وتفصيلا.

ويقترح البحث تجاوز الخلاف القائم بين الحركات في توقيفية العمل الدعوي(1)؛ لأن هذا من آصار الفكر التعبدي الذي تعبت منه الأمة كثيرا؛ وقد قدمت الكثير من التصورات الخرافية للسنة النبوية والتأسي بها. وهو-أي النظر التعبدي إلى وسائل الدعوة- وإن قبل للتبرك في بعض الأحايين؛ كأن كانت موافقة من الموافقات؛ كأن يتصادف كون الجماعة المؤسسة بعدد أصحاب العقبة مثلا. غير أن التأسي الحرفي الذي يتخذ هذا المسلك الوهمي منهجا قائما بذاته في العملية التغييرية؛ قد قدم نماذج باهته وملفقة من الاختزال والانتقاء والفوضى؛ ناسين أن سنة الله تأتي قبل سنة الرسل- ررغم أن الفهم الحقيقي لسنة الرسل يجدها في تمام التطابق مع سنن الله الاجتماعية-؛ و من ذلك في اعتقاد البعض بضرورة توالي العمل بالسرية لمدة ثلاث سنوات؛ تتلوها مرحلة جهرية تتلوها حصار وهجرة؛ والبعض أخرج كتبا يثبت توافق السيرة مع المسيرة لحركته!

وهذا كله خبط في عمى؛ ولا مجال لمناقشة من يرى أن جمع الناس في الأسواق سنة وأن تجمعهم في أحزاب وجمعيات بدعة؛ إنما يريد البحث إثبات أن على العاملين للإسلام؛ ولأي فكرة أو مبدأ. أن يعلموا أن سعيهم للتمكين لمبدئهم يستلزم العلم بسنن الله في نشر الأفكار والتمكين لها. وأن علمهم بهذه المنظومات السننية وتحققهم بها هو الذي يجعلهم متصفين بالوصفين الذين طلبهما الله من العاملين والداعين لدينه. في قوله تعالى من سورة النحل:﴿ **ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾.[النحل: 125]. وقوله تعالى في سورة يوسف:﴿ **قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾.[يوسف:108]. فالحكمة هي معرفة سنن التغيير ومعادلات الواقع معرفة راسخة؛ والبصيرة هي اللازم النفسي والمعرفي لهذه الحكمة. وعليه فإن العاملين للإسلام غير ملزمين حتى بالخطوات العامة التي سلكها النبيﷺ في دعوته كالبداية السرية ثم الجهر ثم التوسع فالهجرة فالمدافعة فالتمكن؛ وعليهم أن يدركوا الفوارق بين وظيفتهم-كل في مكانه- وبين وظيفة النبيﷺ والظرف الذي كان يتحرك فيه؛ والظروف التي يعيشون فيها.

---

(1) محمد البيانوني.**المدخل إلى علم الدعوة**.مؤسسة الرسالة؛ط1412:1هـــ.ص:**339**. عبد الكريم زيدان؛ **أصول الدعوة**. مكتبة المنار الإسلامية.1401هـــ.ص:**39**..محمد إبراهيم الجيوشي؛ **وسائل الدعوة**.ط3. 1415هـــ.ص: **79**. مصطفى مخدوم؛ **قواعد الوسائل**. ص: **317**.

من ذلك أنه ﷺ مهمته ابتداء دين جديد ومهمة المصلحين إحياء هذا الدين الموجود الغير الفاعل. وأنه كان يتحرك ضمن معادلات فردية وقبلية وإقليمية خاصة عرفها ﷺ فبنى عليها عمله. وعلى العاملين للإسلام أن يدرك كل متحرك المعادلات التي يتحرك فيها بداية من الأفراد الذين يتواصل معهم ؛مرورا بمعادلات المناطق فالأقاليم فالبلد فالعالم.

وبالمثال يتضح المقال:

فالجزيرة العربية التي كانت مسرح أعظم عملية تغييرية في العالم؛ كانت لها توازنات؛ منها طبيعة النفسية العربية آنذاك التي رشحت العرب لحمل أعظم رسالة؛ وهي مواصفات لا علاقة لها بالجانب العرقي؛ وإنما مواصفات نفسية واجتماعية يأتي على رأسها سلامة الفطر وشهامة النفوس وجود الأيدي والأرواح. التي هي صفات الإنسان الذي لم يرب تحت نير العسف والقهر والاستبداد. هذا على المستوي النفسي العام؛ أما على مستوى القبائل فإن قريش كانت سيدة القرى أو أمها بالتعبير القرآني. ومن المعادلات الهامة للعرب آنذاك أنهم كانوا على دين ملوكهم في الغالب الأعم. والشاذ يؤكد القاعدة ولا ينقضها.

وهذا كله يفسر لنا سبب بقاء النبي ﷺ في مكة كل تلك المدة على الرغم من مضايقة أهلها له؛ والدليل على صحة هذه المعادلة أن المدينة لما أسلمت تجمعت القبائل العربية عليها وحاربتها؛ في حين لما فتحت مكة دخل الناس في دين الله أفواجا. ولقد كان تأخير إسلام مكة لحكم داخلة ضمن المنظومة السننية المتكاملة؛ كما سيأتي بعد حين. ولما تضايق النبي ﷺ من مكة اختار الطائف لمنعتها فصد كما هو معلوم؛ ثم قصد بني شيبان لشدتهم وشجاعتهم فقبلوا على شطر فأبى ﷺ.

وأما تركيزه ﷺ على رؤساء القبائل؛ فمعلوم ظاهر؛ والدليل على نجاعة هذه الوسيلة أن المدينة المنورة أسلمت كلها في ظل هذا القانون الرباني الذي مفاده:[أن يقصد الداعي إلى مراكز التأثير البالغة والمتعدية]. فلما أسلم سيدا الأوس والخزرج ما أمسى فرد في المدينة رجلا أو امرأة أو طفلا إلا أسلم.

وقد أشار ابن خلدون إلى طرف من هذا المعنى لما قرر أن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم »[1]. وأن الله يبعث الأنبياء في منعة من أقوامهم؛ اعتدادا منه تعالى بالسنة الاجتماعية التي بنى عليها الكون. قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى:﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ** ﴾.[القصص:59]: «ليس من عادة الله تعالى[أي سنته الجارية] أن يهلك القرى المستأهلة الإهلاك؛ حتى يبعث رسولا في القرية

(1) ابن خلدون؛ **المقدمة:ص: 79/1.**

الكبرى منها؛ لأن القرية الكبرى هي مهبط أهل القرى والبوادي المجاورة لها؛ فلا تخفى دعوة الرسول فيها؛ ولأن أهلها قدوة لغيرهم في الخير والشر؛ فهم أكثر استعدادا لإدراك الأمور على وجهها»[1].

وقد كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه؛مع ما علم منه وعنه من علم واسع بمعادن الناس ؛ يختار للنبي ﷺ الأصلح من الناس والأقوم من القبائل. ومن ذلك ما رواه البيهقي في دلائل النبوة من حديث طويل؛ فيه من المعاني السننية الشيئ الكبير؛ وهو وإن كانت الصناعة فيه ظاهرة إلا أن الأصل فيه متحقق؛ وهو أن الأمر المتيقن به أن النبي ﷺ كان يختار الأفراد والقبائل بحسب ميزان دقيق؛ أساسه معدن الأفراد وثقل القبائل. حتى قال ابن كثير فيه:« هذا حديث غريب جدا؛ كتبناه لما فيه من دلائل النبوة و محاسن الأخلاق و مكارم الشيم و فصاحة العرب»[2].

والحديث هو التالي:« عن ابن عباس قال : حدثني علي بن أبي طالب ، من فيه قال : لما أمر الله تبارك وتعالى رسوله ﷺ أن يعرض نفسه على قبائل العرب، خرج وأنا معه، وأبو بكر رضي الله عنه ، فدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، فتقدم أبو بكر رضي الله عنه وكان مقدما في كل خير ، **وكان رجلا نسابة** فسلم، وقال: ممن القوم؟ قالوا: من ربيعة. قال: وأي ربيعة أنتم؟ أمن هامها أي من لهازمها ؟ فقالوا : من الهامة العظمى، فقال أبو بكر رضي الله عنه: وأي هامتها العظمى أنتم ؟ قالوا : من ذهل الأكبر قال : منكم عوف الذي يقال له: لا حر بوادي عوف؟ قالوا: لا. قال : فمنكم جساس بن مرة حامي الذمار، ومانع الجار؟ قالوا: لا. قال: فمنكم بسطام بن قيس أبو اللواء، ومنتهى الأحياء ؟ قالوا : لا . قال : فمنكم الحوفزان قاتل الملوك وسالبها أنفسها ؟ قالوا: لا . قال : فمنكم المزدلف صاحب العمامة الفردة ؟ قالوا: لا . قال: فمنكم أخوال الملوك من كندة ؟ قالوا : لا. قال: فمنكم أصحاب الملوك من لخم ؟ قالوا: لا. قال أبو بكر : فلستم من ذهل الأكبر، أنتم من ذهل الأصغر(...).

قال : ثم دفعنا إلى مجلس آخر عليهم السكينة والوقار ، فتقدم أبو بكر فسلم ، فقال : ممن القوم؟ قالوا: من شيبان بن ثعلبة، فالتفت أبو بكر رضي الله عنه إلى رسول الله ﷺ فقال: بأبي أنت وأمي هؤلاء غرر الناس، وفيهم مفروق بن عمرو ، وهانئ بن قبيصة ، والمثنى بن حارثة ، والنعمان بن شريك[3]، وكان مفروق قد غلبهم جمالا ولسانا، وكانت له غديرتان تسقطان على تريبته؛ وكان أدنى القوم مجلسا ، فقال أبو بكر رضي الله عنه: كيف العدد فيكم ؟ فقال مفروق: إنا لتزيد

(1) ابن عاشور؛ **التحرير والتنوير.152/20.**

(2) ابن كثير؛ **السيرة النبوية.2/ 163.**

(3) يمكن أن نلاحظ بجلاء معرفة الصديق رضي الله عنه بمعادن الناس؛ وأوزان القبائل.

على ألف، ولن تغلب ألف من قلة. فقال أبو بكر: وكيف المنعمة فيكم ؟ فقال المفروق : علينا الجهد ولكل قوم جَهد. فقال أبو بكر: كيف الحرب بينكم وبين عدوكم ؟ فقال مفروق: إنا لأشد ما نكون غضبا حين نلقى، وإنا لأشد ما نكون لقاء حين نغضب، وإنا لنؤثر الجياد على الأولاد ، والسلاح على اللقاح. والنصر من عند الله ، يديلنا مرة ويديل علينا أخرى. لعلك أخا قريش. فقال أبو بكر : قد بلغكم أنه رسول الله؛ ألا هو ذا، فقال مفروق: بلغنا أنه يذكر ذاك، فإلى ما تدعو يا أخا قريش ؟ فتقدم رسول الله ﷺ فجلس وقام أبو بكر رضي الله عنه يظله بثوبه ، فقال رسول الله ﷺ:« أدعوكم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وإلى أن تؤووني وتنصروني، فإن قريشا قد ظاهرت على أمر الله؛ وكذبت رسله، واستغنت بالباطل عن الحق، والله هو الغني الحميد »، فقال مفروق بن عمرو: وإلام تدعونا يا أخا قريش، فوالله ما سمعت كلاما أحسن من هذا ، فتلا رسول الله ﷺ:**﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ... إلى... فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**[الأنعام:153] فقال مفروق : وإلام تدعونا يا أخا قريش؟ -زاد فيه غيره- فو الله ما هذا من كلام أهل الأرض. قال : فتلا رسول الله ﷺ:**﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [النحل:90](1).

فقال مفروق بن عمرو: دعوت والله يا أخا قريش إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفِك قوم كذبوك وظاهروا عليك. وكأنه أحب أن يشركه في الكلام هانئ بن قبيصة ، فقال: وهذا هانئ شيخنا وصاحب ديننا، فقال هانئ : قد سمعت مقالتك يا أخا قريش؛ إني أرى أن تركنا ديننا واتباعنا على دينك لمجلس جلسته إلينا ليس له أول ولا آخر؛ أنه زلل في الرأي، وقلة نظر في العاقبة، وإنما تكون الزلة مع العجلة، ومن ورائنا قوم نكره أن يعقد عليهم عقد، ولكن نرجع وترجع وننظر وتنظر. وكأنه أحب أن يشركه المثنى بن حارثة، فقال: وهذا المثنى بن حارثة شيخنا وصاحب حربنا، فقال المثنى بن حارثة: سمعت مقالتك يا أخا قريش، والجواب فيه جواب هانئ بن قبيصة في تركنا ديننا ومتابعتك على دينك، وإنا إنما نزلنا بين صريين اليمامة ، والسمامة ، فقال رسول الله ﷺ:« ما هذان الصريان ؟» فقال: أنهار كسرى ومياه العرب، فأما ما كان من أنهار كسرى فذنب صاحبه غير مغفور وعذره غير مقبول، وأما ما كان مما يلي مياه العرب فذنب صاحبه مغفور وعذره مقبول ، وإنا إنما نزلنا على عهد أخذه علينا أن لا نحدث حدثا ولا نؤوي محدثا؛ وإني أرى أن هذا

---

(1) يلاحظ الاختيار الدقيق للنبي ﷺ للآيات الجوامع؛ في العقائد والأحكام والأخلاق؛ وكأنه لخص لهم الدين أجمع؛ وهو من الحكمة والبصيرة.

الأمر الذي تدعونا إليه يا قرشي مما يكره الملوك، فإن أحببت أن نؤويك وننصرك مما يلي مياه العرب فعلنا . فقال رسول الله ﷺ: ما أسأتم في الرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه من جميع جوانبه. أرأيتم إن لم تلبثوا إلا قليلا حتى يورثكم الله أرضهم وديارهم وأموالهم ويفرشكم نساءهم أتسبحون الله وتقدسونه ؟ « فقال النعمان بن شريك : اللهم فلك ذلك قال : فتلا رسول الله ﷺ :**﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً وَدَاعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً ﴾** [الأحزاب:46/45].

ثم نهض رسول الله ﷺ قابضا على يدي أبي بكر وهو يقول: يا أبا بكر؛ أية أخلاق في الجاهلية؛ ما أشرفها؛ بها يدفع الله عز وجل بأس بعضهم عن بعض، وبها يتحاجزون فيما بينهم. قال: فدفعنا إلى مجلس الأوس والخزرج، فما نهضنا حتى بايعوا رسول الله ﷺ قال: فلقد رأيت رسول الله ﷺ وقد سر بما كان من أبي بكر ومعرفته بأنسابهم.»(1)

ففي الحديث؛ سؤال عن معادن الأفراد؛ الذين يصلحون لحمل الدين؛ وثقل القبائل التي تصلح لحمايته. وفيه إشارة في الأخير إلى فطرة العرب النقية التي حفظت عليهم أخلاقهم. وهذه هي الحكمة في الدعوة والبصيرة فيها؛ معرفة السنن العامة ومعرفة المعادلات الخاصة. ثم استغلال هذه بتلك.

وقد تبلغ درجة الدقة في الأمور السننية إلى درجة عالية حتى لتغيب على أكثر الناس حكمة؛ فتحمل على غير محملها؛ ظنا منهم أن الاعتداد بالسنن والبناء على التوازنات الواقعية مما ينافي حقيقة الدين؛ ومن ذلك قضية اختيار المدينة مهاجرا للنبي ﷺ على الرغم من أنها ليست بالثقل المعروف لقريش أو الطائف أو بني شيبان. هذا بالنسبة للقبائل؛ أما بالنسبة للأفراد؛ فالمقارنة التي أجراها القرآن بين عبد الله بن أم مكتوم الأعمى؛ وكبراء قريش؛ والتي بسببها نزلت سورة «عبس».

أما المدينة؛ فهي وإن لم تكن بالوزن السياسي الكبير؛ إلا أن المعادلة النفسية لسكانها كانت في أعلى الدرجات؛ فقد كانوا أحرارا لم يعرفوا ذل القهر؛ كرماء سمحاء لم يسجنوا بغل الشح «وقد ذكر بعض أهل الأخبار أن الأوس والخزرج ابني قيلة؛ لم يؤدوا إتاوة قط في الجاهلية إلى أحد من الملوك، وكتب إليهم تبع يدعوهم إلى طاعته، فغزاهم تبع أبو كرب، فكانوا يقاتلونه نهارًا ويخرجون إليه العشاء ليلا، فلما طال مكوثه ورأى كرمهم رحل عنهم»(2). والسبب في جعلها محضنا للدعوة ووعاء للدولة ونموذجا للحضارة؛ أن الإسلام لو انطلق من البداية من مكة لكان أكثر الداخلين فيه

(1) البيهقي؛ **دلائل النبوة** ؛ **297/2**.

(2) جواد علي؛ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**؛ دار الساقي؛ ط4. 1422هـ/ 2001م.**133/7**.

داخلين من أجل الدنيا؛ فلما جعلت المدينة مهاجرا؛ تبين أنه لن يسلم إلا من أسلم حقيقة لأنه لا غنيمة ترتجى ولا دنيا تبتغى؛ في ترك المال والأهل والولد؛ والهجرة إلى بلد غير حصين. فالسبب إذن هو ضمان نواة للمجتمع تؤمن حقيقة بالدين ولا تشتري به ثمنا. حتى إذا بلغوا الأشد عاد الأمر إلى نصابه؛ فلما فتحت مكة دخل الناس في دين الله أفواجا؛ ولكن تحت إمرة من أخلصوا دينهم لله؛ لا من دخلوا الإسلام اتباعا لكبرائهم. فالمدينة كانت ضمانة كبرى لرفع فعالية الأفراد بإخلاصهم. ولما توفي النبيﷺ قال أبو بكر للناس في السقيفة –وكان عالما بأن المعادلة لا تزال في قريش-:«**لن يعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش**»[1]. فظهر أن الهجرة إلى المدينة لم تكن تجاوزا لقانون التأثير المتعدي من أم القرى إلى غيرها؛ وإنما كانت مرحلة مؤقتة لبناء صاف للنواة الأولى للمجتمع الإسلامي الجديد.

والأمر يكاد يكون ذاته في المستوى الفردي. فالنبي ﷺ لما كان منشغلا بكبراء مكة يدعوهم؛ كان يقوم بأعمق عمل سنني يمكن أن يفعله داع في زمنه؛ ففي ضوء المعادلات السابقة.

1. ولاء العرب لكبرائهم؛ وهو ما يفسره شرك قريش اتباعا لعمرو بن لحي؛ وشرك العرب اتباعا لقريش.

2. ولاء القبائل العربية لمكة؛ التي هي أم القرى؛ خاصة بعد حادثة الفيل التي ضاعفت تقديس العرب لمكة.

ففي ضوء هاتين الخصيصتين للمجتمع العربي؛ كان النبيﷺ في ذلك المجلس وقد طمع في إسلام القوم؛ ففي الرواية:« كان في مجلس رسول الله ﷺ فيه ناس من **وجوه قريش**؛ منهم أبو جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة وأمية بن خلف؛ فيقول لهم: أليس حسنا ما جئت به ؟ فيقولون بلى والله. وفي رواية هل ترون بما أقول بأسا ؟ فيقولون: لا. فجاء ابن أم مكتوم الأعمى وهو مشتغل بهم؛ فسأله و لم يدر أنه مشغول بذلك؛ وجعل يستقرئه القرآن ويقول: يا رسول الله أرشدني؛ علمني مما علمك الله. فشق ذلك على رسول الله ﷺ حتى أضجره. وذلك أنه شغله عما كان فيه من أمر أولئك النفر؛ **وما طمع فيه من إسلامهم**، فلما أكثر على رسول الله ﷺ انصرف عن ابن أم مكتوم وتركه. فعاتبه الله تعالى في ذلك »[2].

(1) أخرجه:**البخاري**؛ كتاب الحدود؛ باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت؛ برقم:**6442. 2503/6.**

(2) ابن كثير؛ **السيرة النبوية**؛ **55/2.** وابن هشام؛ **السيرة النبوية. 363/1.**

إن أي مدقق في وضعية النبي ﷺ في ذاك الموقف؛ يجد أنه كان مخيرا بين شيئين –في ظاهر الأمر– إرشاد وتعليم فرد مسلم أعمى غير متعد. وإسلام الجزيرة العربية كلها؛ إذ لو أسلم كبراء مكة لأسلمت قريش؛ ولو أسلمت قريش لأسلمت الجزيرة العربية كلها أو جلها.

غير أن الوحي عاتبه لانصرافه عنه –ولم يكن ضجره ﷺ تكبرا وإنما تعارضت بين يديه مصلحتان– لسببن: الأول: أن الله لم يشأ بعد أن تسلم مكة؛ ولو أراد لأسلم من في الأرض جميعا؛ للسبب الذي ذكرناه آنفا. والأمر الثاني: أن إسلام كبراء مكة لن يكون راسخا رسوخ من تجشم المجيء وهو أعمى؛ وقد أشار القرآن الكريم إلى إقبال ابن أم مكتوم؛ وإعراض القوم. وعليه فإسلام من يشعر بالحاجة الماسة إلى الدين أثقل من إسلام من أسلم مستغنيا عنه؛ بمعنى أن ابن أم مكتوم كان رقما حقيقا في الإسلام؛ بينما سيكون الكبراء وأتباعهم أرقاما وهمية.

والحاصل من هذا كله. أن الفكر الحصيف يلزم الداعين إلى الإسلام والمجددين له؛ تجاوز الجدل العقيم حول توقيفية الوسائل؛ اللهم إلا سؤال المشروعية العامة؛ وعليهم الانتقال إلى ترسيخ العلم بسنن الله في الاجتماع والتغيير والتداول؛ ثم أن يعرف كل عامل منهم موقعه ومعادلاته العامة والخاصة؛ فإن الله يحق الحق بكلماته؛ وما كلماته إلا سننه[1]. والله الموفق والهادي إلى الصواب.

(1) ممن كتب كتابة سننية في السيرة النبوية: الطيب برغوث؛ **المنهاج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها**؛ دار قرطبة؛ ط1؛ 2004م.. و عبد الحميد أبو سليمان في إشارات متقطعة في كتبه: **العنف وإدارة الصراع السياسي**؛ دار السلام؛ ط1؛ 2002م. **وأزمة العقل المسلم**؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ **وأزمة الإرادة والوجدان**؛ المعهد العالمي ودار الفكر؛ 2004م.

الفصـل الثالث:

التطبيــــق.

المبحث الأول: مسائل العبادات الشعائرية .

المطلب الأول: مسائل الطهارة:

المسائل: الأولى والثانية والثالثة:: اشتراط النية في الوضوء والغسل والتيمم

المسألة الرابعة: طهارة سؤر الكلب.

المسألة الخامسة: تأخير غسل الرجلين في الغسل.

المسألة السادسة: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم.

المسألة السابعة: غسل يوم الجمعة .

المسألة الثامنة: تغسيل الشهيد.

المسألة التاسعة: تغسيل الكافر.

المسألة العاشرة: اختصاص الماء بالتطهير.

المسائل:الحادية والثانية والثالثة عشرة: الوضوء من لحوم الإبل

المطلب الثاني: مسائل الصلاة:

المسألة الأولى: تعيين لفظ التكبير

المسألة الثانية: الأذان والصلاة والذكر بغير العربية

المسألة الثالثة: جلسة الاستراحة

المسألة الرابعة: الجلسة بين الخطبتين

المسألة الخامسة:ضجعة الفجر

المطلب الثالث: مسائل الزكاة:.

المسألة الأولى: وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون .

المسألة الثانية: زكاة المديان

المسألة الثالثة: الأصناف التي تجب فيها الزكاة .

المسألة الرابعة: إخراج الزكاة قبل الحول

المسألة الخامسة:جواز إخراج القيمة في الزكاة..

المسألة السادسة: في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم

المطلب الرابع: مسائل الصيام:

المسألة الأولى: اشتراط النية في الصوم.

المسألة الثانية: الإفطار بغير المغذي.

المسألة الثالثة: إيجاب الكفارة بالأكل والشرب عمدا.

المطلب الخامس: مسائل الحج:.

المسألة الأولى: التحصيب: منسك أم مسلك.

المسألة الثانية: حلق قليل الشعر..

المبحث الأول: مسائل العبادات الشعائرية.

ليس المقصود من هذا الفصل التفصيل والترجيح؛ وإنما بيان أن الاختلاف في تعليل المسألة أو تعبديتها؛ هو السبب الرئيس أو أحد الأسباب في اختلاف الفقهاء؛ والمنهج المقتفى هو الاعتماد على ما سطره ابن رشد في البداية؛ لأنه كتب في أصول مسائل الخلاف؛ قال –رحمه الله–:« فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، **ما يجري مجرى الأصول القواعد** لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة–رضي الله عنهم– إلى أن فشا التقليد»[1]. وقد أذكر غير الموجود لأهميته؛ ولكن بنفس المنهجية. وسأحاول ربط هذه الفروع بالأصول التي قررت وحبرت أثناء البحث.

وإنما فضل البحث التعبير بالعبادات الشعائرية؛ لأن مدلول العبادة عام وشامل؛ وغاية ما في الأمر أن هذه القربات يظهر فيها قصد العبادة أكثر من غيرها؛ ولا يمكن أن يسمى هذا مجرد اصطلاح كما مر بينه في مبحث المصطلحات في الفصل السابق.

المطلب الأول: مسائل الطهارة.

- **المسألة الأولى والثانية والثالثة:اشتراط النية في الوضوء والتيمم والغسل.**

اختلف الفقهاء في اشتراط النية للوضوء على رأيين: فقال الحنفية[2]: يسن للمتوضئ البداية بالنية لتحصيل الثواب، ووقتها قبل الاستنجاء؛ ويترتب على قولهم بعدم فرضية النية: صحة وضوء المتبرد والمنغمس في الماء للسباحة أو للنظافة أو لإنقاذ غريق. ومما استدلوا به: أن الوضوء طهارة بماء معقولة المعنى، فلا تشترط لها النية كإزالة النجاسة، كما لا تجب النية في شروط الصلاة الأخرى كستر العورة، ولا تجب أيضاً بغسل الذمية من حيضها لتحل لزوجها المسلم؛ وقال الجمهور: النية فرض في الوضوء، لتحقيق العبادة أو قصد القربة، فلا تصح الصلاة بالوضوء لغير العبادة[3].

---

(1) بداية المجتهد. **5/1**.

(2) بدائع الصنائع: **17/1**، الدر المختار: **98/1**.

(3) المجموع للنووي: **361/1**. بداية المجتهد: **11/1**، الشرح الكبير: **93/1**، مغني المحتاج: **47/1**.المغني: **1 /110**، كشاف القناع: **94/1**.

قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم: تردد الوضوء بين أن يكون **عبادة محضة**: **أعني غير معقولة المعنى**، وإنما يقصد بها القربة له فقط كالصلاة، وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية، والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة. والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شبها، فيلحق به»(1).

ولما كان الغسل ملحقا بالوضوء؛ فقد اختلف فيه الفقهاء اختلافهم في الوضوء؛ بينما قال الحنفية بشرطية النية في التيمم لكونه غير معقول المعنى؛ ومما استدلوا به: أن التراب ملوِّث، فلا يكون مطهراً إلا بالنية، أي أن التراب ليس بطهارة حقيقية، وإنما جعل طهارة عند الحاجة، والحاجة إنما تعرف بالنية، بخلاف الوضوء؛ لأنه طهارة حقيقية. فلا يشترط له الحاجة ليصير طهارة، فلا يشترط له النية(2). وقد ألمح ابن رشد إلى هذا الداعي الذي دفع جميع الفقهاء إلى اشتراط النية في التيمم بقوله:« الجمهور على أن النية فيها–أي التيمم– شرط لكونها **عبادة غير معقولة المعنى**، وشذ زفر فقال: إن النية ليست بشرط فيها، وأنها لا تحتاج إلى نية، وقد روي ذلك أيضا عن الأوزاعي والحسن بن حي، **وهو ضعيف** »(3).

- **المسألة الرابعة: طهـــــارة سؤر الكلب.**

اختلف الفقهاء في طهارة سؤر الكلب؛« فذهب مالك بالأمر بإراقة سؤر الكلب، وغسل الإناء منه إلى أن ذلك **عبادة غير معللة**، وأن الماء الذي يلغ فيه ليس بنجس، ولم ير إراقة ما عدا الماء من الأشياء التي يلغ فيها الكلب في المشهور عنه، وذلك لمعارضة ذلك القياس له، ولأنه ظن أيضا أنه إن فهم منه أن الكلب نجس العين عارضه ظاهر الكتاب وهو قوله تعـــالى: ﴿**فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**﴾ [المائدة:4]؛ يريد أنه لو كان نجس العين لنجس الصيد بمماسته، وأيد هذا التأويل بما جاء في غسله من العدد والنجاسات ليس يشترط في غسلها العدد، فقال، إن هذا

---

(1) **بداية المجتهد؛11/1..**

(2) **بدائع الصنائع: 45/1. فتح القدير: 86/1.**

(3) **بداية المجتهد؛58/1**. ويمكن أن نسجل هنا ما ألمحنا إليه سابقا؛ من أن المقصود الأصلي من الوضوء والغسل ليس النظافة؛ ولا مقصود التيمم النيابة عنهما فيها. لأن النظافة لا يشترط فيها الكيف والعدد؛ وهي مما ترك إلى داعي الفطرة؛ ولهذا لم تشترط النية في ستر العورة وغسل النجاسة؛ أما الوضوء والغسل والتيمم؛ فلما كانت أفعالا مقدرة بكيفية معينة وترتيب معين؛ دل أن على المكلف استصحاب نية مخصوصة تميز فعله فيها عن سائر الأفعال. فمقارنة الحنفية للوضوء والغُسل بغَسل النجاسة بجامع عدم اشتراط النية قياس بفارق؛ والأولى اشتراطها؛ لأنها قربة؛ أما النظافة فمقصودة بالتبع؛ والأصلي فيها مضمون بداعي الفطرة. والله أعلم

الغسل **إنما هو عبادة**، و لم يعرج على سائر تلك الآثار لضعفها عنده.» وأما غيره فقال بنجاسته؛ ولكل دليله في ذلك [(1)].

قال ابن رشد:« والمسألة اجتهادية محضة يعسر أن يوجد فيها ترجيح، ولعل الأرجح أن يستثنى من طهارة أسآر الحيوان الكلب، والخترير. فإن الأمر بإراقة ما ولغ فيه الكلب مخيل ومناسب في الشرع لنجاسة الماء الذي ولغ فيه، أعني أن المفهوم بالعادة في الشرع من الأمر بإراقة الشيء، وغسل الإناء منه هو لنجاسة الشيء. وما اعترضوا به من أنه لو كان ذلك لنجاسة الإناء لما اشترط فيه العدد، فغير نكير أن يكون الشرع يخص نجاسة دون نجاسة بحكم دون حكم تغليظا لها».ثم قال:«وقد ذهب جدي–رحمة الله عليه– في كتاب المقدمات إلى أن هذا الحديث معلل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة، بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذي ولغ في الإناء كلبا، فيخاف منه السم قال: ولذلك جاء هذا العدد الذي هو السبع في غسله، فإن هذا العدد قد استعمل في الشرع في مواضع كثيرة في العلاج، والمداواة من الأمراض. وهذا الذي قاله–رحمه الله – هو وجه حسن على طريقة المالكية، فإنه إذا قلنا إن ذلك الماء غير نجس، فالأولى أن يعطي علة في غسله من أن يقول إنه غير معلل وهذا طاهر بنفسه. وقد اعترض عليه فيما بلغني بعض الناس بأن قال: إن الكلب الكَلِب لا يقرب الماء في حين كلبه. وهذا الذي قالوه هو عند استحكام هذه العلة بالكلاب، لا في مباديها، وفي أول حدوثها فلا معنى لاعتراضهم»[(2)].

- **المسألة الخامسة: تأخير غسل الرجلين في الغسل.**

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «**كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة، يبدأ فيغسل يديه، ثم يُفرغ بيمينه على شماله، فيغسل فرجه، ثم يتوضأ، ثم يأخذ الماء، فيدخل أصابعه في أصول الشعر، ثم حَفَن على رأسه ثلاث حَفَنات، ثم أفاض الماء على سائر جسده، ثم غسل رجليه**»[(3)]. فذهب بعض أهل الفقه إلى أن تأخيرهما في الغسل لأمر تعبدي؛ وقال الآخرون: إنما أخرهما لأنهم كانوا أهل بادية؛ وإنما يغتسلون على التراب؛ فيصيبهم منه إذا اغتسلوا؛ فيؤخر غسلهما إلى آخر الغسل؛ فإذا اغتسل مغتسل على أرض صلبة لا يصيبه منها شيء؛ تغير الحكم

---

(1) تنظر أدلة المذاهب:**الشرح الصغير:43/1**، الشرح الكبير: **43/1-44**. المجموع: **227/1**، المغني: **46/1-51**، مغني المحتاج: **83/1**، كشاف القناع: **221/1**.و بداية المجتهد: **26/1**.

(2) **بداية المجتهد: 29/1**. وقد سألت بعض المختصين من الأطباء والبياطرة؛ فأخبروني أن داء الكلب–الذي يسمى داء الخوف من الماء– يسري في الكلب ويكون معديا قبل استحكام الداء فيه.

(3) أخرجه:**البخاري**:كتاب الغسل: باب الوضوء قبل الغسل،431/1؛**برقم**:**249**، و**مسلم**:233/2:كتاب الحيض: باب صفة غسل الجنابة، حديث:**37** .

وعاد تقديم غسلهما أصلا. قال ابن دقيق العيد:« الحديث:يقتضي تأخير غسل الرجلين عن إكمال الوضوء؛ وقد اختاره بعض العلماء؛ وهو أبو حنيفة[1]. وبعضهم اختار إكمال الوضوء على ظاهر حديث عائشة المتقدم؛ وهو الشافعي. وفرق بعضهم بين أن يكون الموضع وسخا أو لا؛ فإن كان وسخا أخر غسل الرجلين ليكون غسلهما مرة واحدة؛ فلا يقع إسراف في الماء؛ وإن كان نظيفا قدم. وهو في كتب مذهب مالك له أو لبعض أصحابه»[2].

وهذا الذي ألمح إليه ابن دقيق العيد من فقه مالك ورسوخه في العلم؛ ومعرفته بموارد الأحكام وتعقله لها؛ وهو ما أشار إليه ابن حجر ونقله عنه الشوكاني في نيل الأوطار:« اختلفت أنظار العلماء فذهب الجمهور إلى استحباب تأخير غسل الرجلين في الغسل **وعن مالك إن كان المكان غير نظيف فالمستحب تأخيرهما وإلا فالتقديم**»[3].

- **المسألة السادسة: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم.**

اختلف العلماء في الأمر بغسل اليد بعد الاستيقاظ وقبل إدخالها الإناء؛هل هو تعبدي أو معقول المعنى؛ أي إذا تيقنت الطهارة فلا يطالب المكلف بغسل يده؛ قال ابن رشـــد:«اختلف الفقهاء في غسل اليد قبل إدخالها في إناء الوضوء، فذهب قوم إلى أنه من سنن الوضوء بإطلاق، وإن تيقن طهارة اليد، وهو مشهور مذهب؛ مالك، والشافعي. وقيل إنه مستحب للشاك في طهارة يده، وهو أيضا مروي عن مالك. وقيل إن غسل اليد واجب على المنتبه من النوم، وبه قال داود وأصحابه. وفرق قوم بين نوم الليل، ونوم النهار. فأوجبوا ذلك في نوم الليل، ولم يوجبوه في نوم النهار، وبه قال أحمد. **والسبب في اختلافهم** في ذلك: اختلافهم في مفهوم الثابت من حديث أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال:« **إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده** »[4].

قال ابن رشد:« والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم البدء في الوضوء، وإنما قصد به حكم الماء الذي يتوضأ به إذا كان الماء مشترطا فيه الطهارة، أما من نقل من غسله ﷺ يديه قبل إدخالهما في الإناء في أكثر أحيانه، فيحتمل أن يكون من حكم اليد على أن يكون

(1) ينظر: **فتح القدير**: **39/1** ، **الدر المختار**: **140/1** .

(2) ابن دقيق العيد؛ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**؛ **70/1.**

(3) ابن حجر؛ **فتح الباري**؛ **362/1**. الشوكاني؛ **نيل الأوطار**؛ **306/1.**

(4) أخرجه: **مالك**: كتاب الطهارة؛ باب وضوء النائم إذا قام من نومه؛21/1؛**رقم:9.والبخاري**: كتاب الوضوء: باب الاستجمار وتراً؛263/1؛رقم:162.**ومسلم**؛كتاب الطهارة باب كراهة غسل المتوضئ وغيره يده **حديث "546.**

غسلها في الابتداء من أفعال الوضوء، ويحتمل أن يكون من حكم الماء، أعني أن لا ينجس أو يقع فيه شك إن قلنا إن الشك مؤثر»[1].

قال أبو جعفر الطحاوي معللا هذا الحديث:« فتأملنا هذا الحديث لنقف على المراد به إن شاء الله، فوجدنا المخاطبين بما فيه قد كانوا يبولون ولا يستنجون بالماء، ويكتفون بالمسح بما كانوا يتمسحون به، ويتغوطون، فلا يستنجون بالماء، ويكتفون بالاستجمار بالحجارة، وكان غير مأمون منهم أن يعرقوا في نومهم، فتقع أيديهم على موضع البول منهم، وعلى موضع الغائط منهم، فتنجس أيديهم بذلك، فأمروا بغسلها قبل أن يدخلوها الآنية التي فيها الماء الذي يحاولون التطهير به لصلواتهم، ليدخلوها فيها على علم منهم بطهارتها، وإن كانت في العبادة التي تعبدوا بها على الطهارة التي قد يتيقنونها، حتى يعلموا يقينا بخروجها من ذلك إلى ضده»[2].

وكم استغربت موقف ابن تيمية-وهو من هو في فقه أسرار الشريعة ومعرفة دقائق الأحكام-لما علمت أنه يقول بغسل اليدين على كل حال؛ مع استغرابي لقول مالك طبعا؛ حتى اطلعت على دليله في المسألة؛ فألمح فيها إلى ما لم ينبه إليه غيره. جاء في الفتاوى:« وَسُئِلَ:عَنْ رَجُلٍ غَمَسَ يَدَهُ فِي الْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهَا مِنْ قِيَامِهِ مِنْ نَوْمِ اللَّيْلِ: فَهَلْ هَذَا الْمَاءُ يَكُونُ طَهُورًا ؟ وَمَا الْحِكْمَةُ فِي غَسْلِ الْيَدِ إذَا بَاتَتْ طَاهِرَةً ؟ أَفْتُونَا مَأْجُورِينَ.»

فأجاب بعد أن سرد أقوال الفقهاء في المسألة:« وَأَمَّا الْحِكْمَةُ فِي غَسْلِ الْيَدِ فَفِيهَا ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا أَنَّهُ خَوْفَ نَجَاسَةٍ تَكُونُ عَلَى الْيَدِ؛ مِثْلَ مُرُورِ يَدِهِ مَوْضِعَ الاسْتِجْمَارِ مَعَ الْعَرَقِ ؛ أَوْ عَلَى زَبْلَةٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَالثَّانِي: **أَنَّهُ تَعَبُّدٌ وَلا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ**. وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ مِنْ مَبِيتِ يَدِهِ مُلامِسَةً لِلشَّيْطَانِ كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؛ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ:« **إذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَسْتَنْشِقْ بِمَنْخِرَيْهِ مِنْ الْمَاءِ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ**»[3]. فَأَمَرَ بِالْغَسْلِ مُعَلِّلا بِمَبِيتِ الشَّيْطَانِ عَلَى خَيْشُومِهِ؛ فَعُلِمَ أَنَّ ذَلِكَ سَبَبٌ لِلْغَسْلِ عَنْ النَّجَاسَةِ وَالْحَدِيثُ مَعْرُوفٌ . وَقَوْلُهُ:« **فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ**»؛ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ ذَلِكَ؛ فَتَكُونُ هَذِهِ الْعِلَّةُ مِنْ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ الَّتِي شَهِدَ لَهَا النَّصُّ بالاعْتِبَارِ. وَاَللَّهُ أَعْلَمُ.»[4] وقال في موضع آخر؛ مبينا أن علة النهي ليست تعبدية؛ ولا علاقة لها بالنجاسة الظاهرة الجسمانية- ويؤيد هذا الرأي؛ أن قليل

---

(1) ابن رشد؛ **بداية المجتهد؛ 11/1.**

(2) الطحاوي؛ **شرح مشكل الآثار؛ 11/ 265.**

(3) متفق عليه. أخرجه **مسلم**: **كتاب الوضوء؛ رقم: 238؛البخاري**؛ كتاب بدء الخلق؛ باب صفة إبليس. رقم: **3295**

(4) ابن تيمية؛**مجموع الفتاوى؛21 /43-44**

النجاسة مما عفا عنه الشارع؛ وليس من معهود العرب التدقيق في النظافة والطهارة؛ فحملها على تنجيس الماء بعيد– قال:« فَلَمَّا جَاءَتْ السُّنَّةُ بِتَجَنُّبِ الْخَبَائِثِ الْجُسْمَانِيَّةِ وَالتَّطَهُّرِ مِنْهَا؛ كَذَلِكَ جَاءَتْ بِتَجَنُّبِ الْخَبَائِثِ الرُّوحَانِيَّةِ وَالتَّطَهُّرِ مِنْهَا. حَتَّى قَالَ ﷺ:« إذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِ اللَّيْلِ فَلا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلاثًا؛ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ» فَعَلَّلَ الأَمْرَ بِالْغَسْلِ بِمَبِيتِ الشَّيْطَانِ عَلَى خَيْشُومِهِ؛ فَعُلِمَ أَنَّ ذَلِكَ سَبَبٌ لِلطَّهَارَةِ مِنْ غَيْرِ النَّجَاسَةِ الظَّاهِرَةِ فَلا يُسْتَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ هُوَ السَّبَبَ لِغَسْلِ يَدِ الْقَائِمِ مَنْ نَوْمِ اللَّيْلِ»[1]. فظهر أن المتمسك بظاهر الحديث لا يعني أنه تمسك به تعبدا؛ بل قد يعلله ويعقل فيه معنى من المعاني؛ ولكنه يقصره عليه. وهذا من الفقه الدقيق. وسيكون لنا عودة له في المسائل القادمة.

- **المسألة السابعة: غسل يوم الجمعة.**

الخلاف في غسل الجمعة[2]؛ خلاف في تعليل الحكم بالظرف؛ بمعنى: هل هو عبادة تشرع على كل حال ولا يتحقق مقصوده إلا باتصاله بالصلاة؛ أم أن له علاقة ببيئة التتريل التي كان يعمل فيها الناس فيعرقون؛ فإذا لم يغتسلوا قريبا من الصلاة عاودهم العرق؛ فيكون الحكم فيه الاستحباب على كل حال.

قال ابن رشد:« اختلفوا في طهر الجمعة، فذهب الجمهور إلى أنه سنة وذهب أهل الظاهر إلى أنه فرض، ولا خلاف فيما أعلم أنه ليس شرطا في صحة الصلاة. **والسبب في اختلافهم**: تعارض الآثار: وذلك أن في هذا لباب حديث أبي سعيد الخدري، وهو قوله عليه الصلاة والسلام:«**طهر يوم الجمعة واجب على كل محتلم كغسل الجنابة**»[3]؛ وفيه حديث عائشة قالت: «**كان الناس عمال أنفسهم، فيروحون إلى الجمعة بهيئتهم، فقيل لو اغتسلتم؟**»[4] والأول صحيح باتفاق، والثاني خرجه أبو داود، ومسلم. وظاهر حديث أبي سعيد

---

(1) **المصدر السابق:12/21.**

(2) ينظر في المسألة:**فتح القدير: 44/1، الدر المختار: 156/1-158، اللباب:1/23، مراقي الفلاح: ص18، القوانين الفقهية: ص25 وما بعدها، كشاف القناع: 171/1-173، الشرح الصغير: 503/1** .

(3) **مالك**؛كتاب الجمعة.101/1.**رقم الحديث. 228.** وهو متفق عليه:أخرجه **البخاري**:برقم:**858.ومسلم**: برقم :1909. كلاهما في كتاب الجمعة.

(4) **البخاري**؛ كتاب الجمعة؛ 730/2.**رقم:1965**. وفي جامع الأصول مزيد بيان مهم لذا نسوقه:عن عائشة–رضي الله عنها – قالت : «كان الناس يَنْتابُون الجمعة من منازلهم من العَوالي ، فيأتُون في العَباء ، ويُصِيبُهم الغُبَارُ والعرق، فيخرج منهم الريح، فأتى رسول الله ﷺ إنسان منهم وهو عندي، فقال النبي ﷺ: لو أنكم تطهَّرتم ليومكم هذا ؟ ». وفي رواية يحيى بن سعيد =« أنه سأل عَمْرَةَ عن الغسل يوم الجمعة؟ فقالت: قالت عائشة: كان الناسُ مَهَنَةَ أنفسهم، فكانوا إذا رَاحوا إلى الجمعة راحوا

يقتضي وجوب الغسل، وظاهر حديث عائشة أن ذلك كان **لموضع النظافة، وأنه ليس عبادة**»[1].وهذا الحديث الثابت عن عائشة يضعف قول من قال بوجوب الغسل على كل محتلم يوم الجمعة؛ لاتفاق الفقهاء على صحة صلاة من كان طاهرا قبلها؛ وعدم تواصل عمل الصحابة الكرام عليه؛ وهو في مقام متكرر مشهور؛ وعدم نقله تواترا مشكك في صحة فهم الوجوب منه؛ لذا يبقى الغسل على أصله من السنية والاستحباب؛ ويصيب السنة من اغتسل باكرا إذا كان الجو الذي يعيش فيه لا يغير حاله. وذلك كله فرع عدم تعبدية حكم الغسل.والله أعلم.

- **المسألة الثامنة: تغسيل الشهـــــــيد .**

قال ابن رشد:«اختلفوا في غسل الشهيد وفى الصلاة عليه، وفي غسل المشرك. فأما الشهيد: أعني الذي قتله في المعترك المشركون، فإن الجمهور على ترك غسله، لما روي: أن رسول الله ﷺ أمر بقتلى أحد، فدفنوا بثياهم، و لم يصل عليهم وكان الحسن، وسعيد بن المسيب يقولان: يغسل كل مسلم، فإن كل ميت يجنب. **ولعلهم كانوا يرون أن ما فعل بقتلى أحد، كان لموضع الضرورة: أعني المشقة في غسلهم**، وقال بقولهم من فقهاء الأمصار: عبيد الله بن الحسن العنبري. وسئل أبو عمر فيما حكى ابن المنذر عن غسل الشهيد، فقال: قد غسل عمر، وكفن، وحنط، وصلي عليه، وكان شهيدا يرحمه الله»[2].

فكأن الحسن وسعيدا لم يريا من عدم تغسيل الشهيد حكما تعبديا؛ وإنما حكما معللا بظرف معين؛ غير أن العمل على خلافه؛ قال ابن عاشور محللا هذا الظرف:«ومن حق الفقيه – مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مدركا حكم شرعي– أن يتعمق في التأمل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم؛ ويرى أن ثمة معنى حقيقيا هو مناط التشريع قد قارنه أمر وهمي فغطى عليه في نظر عموم الناس لأنهم ألفوا المصير إلى الأوهام. ومثاله النهي عن غسل الشهيد في الجهاد؛ وقول

في هيئتهم، فقيل لهم : لو اغتسلتم؟» وفي أخرى « كان الناس أهلَ عمل، و لم يكن لهم كُفَاة ، فكانوا يكونُ لهم تَفَل، فقيل لهم : لو اغتسلتم يوم الجمعة ؟ » أخرجه الجماعة ومسلم. وللبخاري قالت : « كان أصحابُ رسول الله –ﷺ– عمالَ أنفسهم ، فكان يكون لهم أرْواح، فقيل لهم: لو اغتسلتم ؟ » أدرجه على ما قبله. وفي رواية أبي داود قالت: «كان الناسُ مُهَّانَ أنفسهم ، فَيرُوحُون إلى الجمعة بهيئتهم، فقيل لهم: لو اغتسلتم ؟». وفي رواية النسائي:« ذُكر عندها غسل يوم الجمعة، فقالت: إنما كان الناس يسكنون العالية، فيحضُرون الجمعة وبهم وسخ، فإذا أصابهم الرَّوْح: سَطَعَتْ أرْواحُهم، فيتأذَّى به الناس، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فقال: أولا تغتسلون؟».. **جامع الأصول من أحاديث الرسول؛5367/7.** فظاهر من مجموع هذه الروايات أن غسل الجمعة إنما هو على أصله من الاستحباب؛ ككل اجتماع عام يحضره الناس حتى لا يؤذيهم بريحه.

(1) **بداية المجتهد .133/1.**

(2) **المصدر نفسه. 182/1.**

رسول الله ﷺ في الشهيد:«**إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب؛ اللون لون الدم والريح ريح المسك**»(1). فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة؛ وليس كذلك؛ لأنه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدا لما بطلت تلك المزية؛ ولجعل الله له في جرحه دما يثعب شهادة له بين أهل المحشر؛ ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد؛ فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة؛ وعلم انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس؛ أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب»(2).

ولهذه العلة فرق بين شهيد المعركة؛ وشهيد غيرها؛ قال مالك في الموطأ في باب العمل في غسل الشهيد:« أَنَّهُ بَلَغَهُ عَنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ: الشُّهَدَاءُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يُغَسَّلُونَ وَلا يُصَلَّى عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ وَإِنَّهُمْ يُدْفَنُونَ فِي الثِّيَابِ الَّتِي قُتِلُوا فِيهَا؛ قَالَ مَالِك وَتِلْكَ السُّنَّةُ فِيمَنْ قُتِلَ فِي الْمُعْتَرَكِ فَلَمْ يُدْرَكْ حَتَّى مَاتَ؛ قَالَ وَأَمَّا مَنْ حُمِلَ مِنْهُمْ فَعَاشَ مَا شَاءَ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ يُغَسَّلُ وَيُصَلَّى عَلَيْهِ كَمَا عُمِلَ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ»(3).

- **المسألة التاسعة: تغسيل الكـــافر.**

اختلف في هذه المسألة بسبب الخلاف في أصل مشروعية الغسل للميت؛ هل هو عبادة تعبدية غير معقولة؛ أم أنها فعل عادي يقصد منه النظافة فقط. قال ابن رشد:« وأمل غسل المسلم الكافرَ؛فكان مالك يقول:لا يغسل المسلم والده الكافر ولا يقبره، إلا أن يخاف ضياعه، فيواريه. وقال الشافعي: لا بأس بغسل المسلم قرابته من المشركين، ودفنهم؛ وبه قال أبو ثور وأبو حنيفة وأصحابه. قال أبو بكر بن المنذر: ليس في غسل الميت المشرك سنة تتبع، وقد روى:«أن النبي ﷺأمر بغسل عمه لما مات».وسبب الخلاف: **هل الغسل من باب العبادة، أو من باب النظافة.** فإن كانت عبادة لم يجز غسل الكافر، وإن كانت نظافة جاز غسله»(4).

(1) أخرجه جل أصحاب الصحاح والسنن بألفاظ متقاربة: **البخاري**: كتاب الجهاد؛ باب من يجرح في سبيل الله؛ 1032/3. برقم **2649**. و**مسلم** :برقم **1876**.ومعنى يثعب: يسيل:**معجم المقاييس**:**342/1**.

(2) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية. ص:70**.

(3) الموطأ: **باب العمل في غسل الشهيد؛ رقم: 1684؛1685**.وينظر في مسألة تغسيل الشهيد:**بدائع الصنائع؛368/3**. **الخلاصة الفقهية؛153/1. المجموع؛264/5. المغني؛398/2**.

(4) **بداية المجتهد. 183/1**.

- **المسألة العاشرة: اختصاص الماء بالتطهير.**

والخلاف هل اختصاص الماء بالتطهير لأمر تعبدي لا يعلم؛ أم لخاصية فيه يمكن أن تتعدى إلى غيره؛ فالجمهور على الأول؛ وخالف الحنفية في ذلك بأن رأوا أن المقصود من إزالة النجاسة زوالها؛ ولذا تجوز بالتراب والحك والقرص والتغير؛ فكل ما حصلت به الإزالة فهو مطهر.

قال القرافي:«لا يجوز التطهير بغير الماء؛ بقوله تعالى:﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**﴾ [الفرقان:48]؛ والطهور هو الذي يتطهر به؛ فيكون ذلك نصا على سببيته؛ والأصل عدم سببية غيره؛ فإن قاس الحنفية غيره عليه بجامع المائعية؛ منعنا صحة القياس في الأسباب؛ وإذا سلمت صحته؛ فرقنا باليسر والرقة واللطافة...»(1). قال ابن رشد:« وأما الشيء الذي به تزال[يعني النجاسة]: فإن المسلمين اتفقوا على أن الماء الطاهر المطهر يزيلها من هذه الثلاثة المحال، واتفقوا أيضا على أن الحجارة تزيلها من المخرجين، واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات والجامدات التي تزيلها(2)؛ فذهب قوم إلى أن ما كان طاهرا يزيل عين النجاسة مائعا كان أو جامدا في أي موضع كانت، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه. وقال قوم: لا تزال النجاسة بما سوى الماء إلا في الاستجمار فقط المتفق عليه، وبه قال مالك والشافعي.

وسبب اختلافهم: في إزالة النجاسة بما عدا الماء فيما عدا المخرجين هو: هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو إتلاف عينها فقط، فيستوي في ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها؟ أم للماء في ذلك مزيد خصوص ليس بغير الماء؟ فمن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص، قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة، وأيد هذا المفهوم بالاتفاق على إزالتها من المخرجين بغير الماء. ومن رأى أن للماء في ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا في موضع الرخصة فقط، وهو المخرجان. ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذي للماء لجئوا في ذلك إلى أنها عبادة، إذ لم يقدروا أن يعطوا في ذلك **سببا معقولا**، حتى أنهم سلموا أن الماء، لا يزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكمي؟؟ وطال الخطب بينهم: **هل إزالة النجاسة بالماء عبادة، أو معنى معقول خلفا عن سلف**؟ واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع أحكام النجاسات، ليست في غيره، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين، وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء، لا ذهاب عين النجاسة، بل قد يذهب العين ويبقى الحكم، فباعدوا المقصد، وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة، ليست

---

(1) القرافي؛ **الذخيرة؛ 192/1.**

(2) ينظر في المسألة: **البدائع: 83/1، فتح القدير:133/1.القوانين الفقهية:ص35، المغني: 1/11، مغني المحتاج: 1/17.**

طهارة حكمية أعني شرعية، ولذلك لم تحتج إلى نية، ولو راموا الانفصال عنهم بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس، وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره، ولذلك اعتمده الناس في تنظيف الأبدان والثياب، **لكان قولا جيدا** وغيره بعيد؛ بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد في كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التي في الماء، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولا هو أدخل في المذهب الفقه الجاري على المعاني، وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك، فإنه بين من أمرهم في أكثر المواضع»[1].

وهذا التحليل الرائع لابن رشد يبين أن بناء الشارع أحكام الطهارة على الماء؛ إنما لفطرة فيه كان بها طاهرا مطهرا؛ وهو ما ألمحت إليه الآية التي ساقها القرافي آنفا. ويمكن أن يزاد في اختصاص التطهير بالماء؛ كون الشريعة مبنية على الفطرة وقاصدة لتكميلها وتجميلها؛ والتطهير بالمصنوع أو بما لم يخلق للتطهير كماء الورد وغيره مخالف لهذا الأصل؛ مع ما علم من الماء من الكثرة وحسن التطهير؛ فالقول بأنه مطهر دون غيره لا يعني القول بالتعبد؛ وهو ملمح مهم في باب التعليل والتعبد. والله أعلم.

- **المسألة الحادية عشر والثانية عشر والثالثة عشر: الوضوء من لحوم الإبل.**

والخلاف فيه من أوجه: هل الأمر بالوضوء من لحوم الإبل؛ لمعنى عبادي أم لمجرد النظافة؛ أي أنه أريد به غسل اليد والفم؛ فإنه يسمى وضوءا. وهو وإن كان مستحبا في جميع الأطعمة؛ لا سيما من الدسم؛ فإن لحم الإبل فيه زيادة زهومة وحرارة، كما حمل بعضهم الوضوء من مس ذكر على هذا؛ لأنه مظنة تلوث اليد بمسه لا سيما من المستجمرين. ثم إذا كان عبادة فهل هو تعبدي أم معقول المعنى؛ وإن كان معقولا معللا؛ فهل يقاس عليه غيره ممن أشبهه أو جاوزه في المعنى المستخرج أم لا ؟ فظهر أنها مسألة تضم ثلاث مسائل.

ينتقض الوضوء عند الحنابلة دون غيرهم بأكل لحم الإبل، على كل حال، نيئاً ومطبوخاً، عالماً كان أو جاهلاً[2]. بدليل ما روي البراء بن عازب قال: «**سئل رسول الله ﷺ عن لحوم الإبل؟ فقال: توضؤوا منها، وسئل عن لحوم الغنم.فقال:لا يتوضأ منها**»[3]. وعلق الحنابلة على ذلك بقولهم: إن وجوب الوضوء من أكل لحم الجزور تعبُّد لا يعقل معناه، فلا يتعدى إلى غيره،

---

(1) **بداية المجتهد؛1/ 72.**

(2) ينظر:المرداوي؛**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف؛211/1.قال**:«هذا المذهب مطلقا بلا ريب؛ وهو من المفردات»

(3) **مسلم**:كتاب الحيض: باب الوضوء من لحوم الإبل، **275/1**.برقم:**360**، وابن **ماجة**: كتاب الطهارة: باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل،"**1/؛166** برقم: **495**.

فلا يجب الوضوء بشرب لبنها ومرق لحمها وأكل كبدها وطحالها وسنامها وجلدها وكرشها ونحوه[1]. ويعد ابن تيمية– رحمه الله– أحسن من دافع عن مسألة الوضوء من لحوم الإبل؛ ابتداء بإثبات أن المقصود من الوضوء منها الوضوء الشرعي لا الوضوء العادي؛ ثم إثبات أن حكمها ثابت لم ينسخ؛ ثم بيان الحكمة في الأمر بالوضوء من أكل لحومها.

فقال في الرد على من زعم أن المقصود من الوضوء الغسل والنظافة لا الوضوء الشرعي كما حمله الجمهور:« وَأَضْعَفُ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ بَعْضِهِمْ: إنَّ الْمُرَادَ بِذَلِكَ الْوُضُوءُ اللُّغَوِيُّ؛ وَهُوَ غَسْلُ الْيَدِ أَوْ الْيَدِ وَالْفَمِ فَإِنَّ هَذَا بَاطِلٌ مِنْ وُجُوهٍ. **أَحَدُهَا**:أَنَّ الْوُضُوءَ فِي كَلَامِ رَسُولِنَا ﷺل َمْ يَرِدْ بِهِ قَطُّ إلا وُضُوءُ الصَّلَاةِ؛ وَإِنَّمَا وَرَدَ بِذَلِكَ الْمَعْنَى فِي لُغَةِ الْيَهُودِ؛ وَأَمَّا اللُّغَةُ الَّتِي خَاطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِهَا أَهْلَ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَرِدْ فِيهَا الْوُضُوءُ إلا فِي الْوُضُوءِ الَّذِي يَعْرِفُهُ الْمُسْلِمُونَ.**الثَّاني**: أَنَّهُ قَدْ فَرَّقَ بَيْنَ اللَّحْمَيْنِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ غَسْلَ الْيَدِ وَالْفَمِ مِنْ الْغَمْرِ مَشْرُوعٌ مُطْلَقًا؛ بَلْ قَدْ ثَبَتَ عَنْهُ أَنَّهُ تَمَضْمَضَ مِنْ لَبَنٍ شَرِبَهُ. فَإِذَا كَانَ قَدْ شَرَعَ ذَلِكَ مِنْ اللَّبَنِ وَالْغَمْرِ فَكَيْفَ لَا يُشَرِّعُهُ مِنْ لَحْمِ الْغَنَمِ **الثَّالِثُ**: أَنَّ الأَمْرَ بِالتَّوَضُّؤِ مِنْ لَحْمِ الإبِلِ: إنْ كَانَ أَمْرَ إيجَاب امْتَنَعَ حَمْلُهُ عَلَى غَسْلِ الْيَدِ وَالْفَمِ وَإِنْ كَانَ أَمْرَ اسْتِحْبَابٍ امْتَنَعَ رَفْعُ الاسْتِحْبَابِ عَنْ لَحْمِ الْغَنَمِ وَالْحَدِيثُ فِيهِ أَنَّهُ رَفَعَ عَنْ لَحْمِ الْغَنَمِ مَا أَثْبَتَهُ لِلَحْمِ الإِبِلِ.وَهَذَا يُبْطِلُ كَوْنَهُ غَسَلَ الْيَدَ سَوَاءٌ كَانَ حُكْمُ الْحَدِيثِ إيجَابًا أَوْ اسْتِحْبَابًا **الرَّابِعُ** :أَنَّهُ قَدْ قَرَنَهُ بِالصَّلَاةِ فِي مَبَارِكِهَا مُفَرِّقًا بَيْنَ ذَلِكَ وَهَذَا مِمَّا يُفْهَمُ مِنْهُ وُضُوءُ الصَّلَاةِ قَطْعًا»[2].

ورد على من ظن أن الحديث منسوخ؛ بأن ترك الوضوء مما مست النار كان آخر عهده ﷺ؛ بأن الحديث عام والوضوء مما مست النار خاص؛«ثُمَّ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ لا يُوجِبُ تَرْكَهُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى وَلَحْمُ الإبِلِ لَمْ يُتَوَضَّأْ مِنْهُ لأَجْلِ مَسِّ النَّارِ؛ بَلْ الْمَعْنَى يَخْتَصُّ بِهِ وَيَتَنَاوَلُهُ نِيئًا وَمَطْبُوخًا فَبَيْنَ الْوُضُوءِ مِنْ لَحْمِ الإبِلِ وَالْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ»[3]. وأما العلة التي من أجلها وجب الوضوء؛ فهي سبب معنوي تخالف فيه نفسية الإبل الشديدة؛ المطلوب من الخشوع في الصلاة؛ وهو أمر لا يوجد في الغنم؛ قال بعد تحليل رائع ماتع:« فلعل الإنسان إذا أكل لحم الإبل أورثته نفارا وشماسا وحالا شبيها بحال الشيطان؛ والشيطان خلق من النار وإنما

---

(1) وهذا فيه نظر؛ لأن أحكام الشارع إنما تأتي على معهود العرب في الكلام؛ وإنما تقصد العرب من لحم الشيء الشيء ذاته؛ كما حرم الله لحم الخنزير؛ فلا يقال: إن شحمه وعظمه وجلده حلال طاهر؟. فينظر.

(2) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى؛265/21. الفتاوى الكبرى:295/1.**

(3) **مجموع الفتاوى؛263/21.**

تطفأ النار بالماء؛ فأمر بالوضوء من لحومها كسرا لتلك الصورة وقمعا لتلك الحال»[1]. وقال في موضع آخر مبينا أن من النجاسات والقواطع والشواغل ما ليس بمادي:« لأَنَّ الأَحْكَامَ الَّتِي جَاءَتْ بِهَا السُّنَّةُ فِي الأَرْوَاحِ الْخَبِيثَةِ مِنْ الْجِنِّ وَشَيَاطِينِ الدَّوَابِّ فِي الطَّهَارَةِ وَالصَّلاةِ فِي أَمْكِنَتِهِمْ وَمَمَرِّهِمْ وَنَحْوِ ذَلِكَ : قَوِيَّةٌ فِي الدَّلِيلِ نَصًّا وَقِيَاسًا وَلِذَلِكَ أَخَذَ بِهَا فُقَهَاءُ **الْحَدِيثِ وَلَكِنَّ مَدْرَكَ عِلْمِهَا أَثَرًا هُوَ لأَهْلِ الْحَدِيثِ. وَمُدْرِكُهُ قِيَاسًا: هُوَ فِي بَاطِنِ الشَّرِيعَةِ وَظَاهِرِهَا دُونَ التَّفَقُّهِ فِي ظَاهِرِهَا فَقَطْ**. وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الأَئِمَّةِ مَنْ اسْتَعْمَلَ هَذِهِ السُّنَنَ الصَّحِيحَةَ النَّافِعَةَ لَكَانَ وَصْمَةً عَلَى الأُمَّةِ تَرْكُ مِثْلِ ذَلِكَ وَالأَخْذُ بِمَا لَيْسَ بِمِثْلِهِ لا أَثَرًا وَلا رَأْيًا»[2].

ثم إذا كانت العلة في نقض الوضوء من أكل لحم الإبل إنما هو الأثر النفسي السلبي الذي تتركه على نفسية آكلها؛ فهل يشاركها فيه غيرها ممن شابهها في النفسية؟ قال ابن تيمية:«ويستحب الوضوء من أكل لحم الإبل؛ وأمّا اللحم الخبيث المباح للضرورة: كلحم السباع؛ فينبني الخلاف فيه على أن النقض بلحم الإبل تعبدي فلا يتعدى إلى غيره أو معقول المعنى فيعطى حكمه بل هو أبلغ منه»[3]. قال ابن قدامة:« فالحكم ههنا غير معقول فيجب الاقتصار على مورد النص فيه»[4]. وفي منتهى الإرادات:« قوله:(تَعَبُّدًا) فَلا يَتَعَدَّى إلَى غَيْرِهِ (فَلا نَقْضَ بِأَكْلِ مَا سِوَى لَحْمِ الإِبِلِ مِنْ اللُّحُومِ، سَوَاءٌ كَانَتْ مُبَاحَةً أَوْ مُحَرَّمَةً؛وَلا نَقْضَ (بِتَنَاوُلِ بَقِيَّةِ أَجْزَائِهَا) أَيْ الإِبِلِ، كَسَنَامِهَا وَقَلْبِهَا وَكَبِدِهَا وَطِحَالِهَا وَكَرِشِهَا وَمِصْرَانِهَا. لأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا .(وَ) لا نَقْضَ أَيْضًا ب(شُرْبِ لَبَنِهَا وَ) شُرْبِ (مَرَقِ لَحْمِهَا) لأَنَّ الأَخْبَارَ الصَّحِيحَةَ إنَّمَا وَرَدَتْ فِي اللَّحْمِ. وَالْحُكْمُ فِيهِ غَيْرُ مَعْقُولِ الْمَعْنَى فَاقْتُصِرَ فِيهِ عَلَى مَوْرِدِ النَّصِّ »[5].

والفقه أن يعدَّى الحكم ما علمت فيه علة مناسبة؛ ولا نقض بالظن لأننا متعبدون بالظنيات في الفقه؛ والله أعلم.

---

(1) ابن تيمية؛**شرح العمدة في الفقه**؛ مكتبة العبيكان؛ الرياض. ط1؛ 1413هـ. تح:د.سعود صالح العطيشان. **185/1.**

(2) **مجموع الفتاوى؛15/21.**

(3) **الاختيارات الفقهية ؛392/1.**

(4) **المغني :1/ 215.**

(5) البهوتي؛ **شرح منتهى الإرادات**؛ مؤسسة الرسالة؛ ناشرون؛ تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي. **145/1.**

المطلب الثاني: مسائـــــل الصلاة:

اختلف الفقهاء في مسائل عديدة في كتاب الصلاة؛ لاختلافهم في تعليلها أو تعبديتها؛ اختار منها البحث ما كان منها ألصق بالمراد وأدل على المقصود؛ ومنها:

- **المسألة الأولى: تعيين لفظ التكبير.**

قال صاحب بداية المجتهد:«قال مالك:لا يجزئ من لفظ التكبير إلا (الله أكبر)؛ وقال الشافعي: الله أكبر، (والله الأكبر)، اللفظان كلاهما يجزئ. وقال أبو حنيفة: يجزئ من لفظ التكبير كل لفظ في معناه؛ مثل: الله الأعظم والله الأجل[1].

وسبب اختلافهم: هل اللفظ هو المتعبد به في الافتتاح،أو المعنى؟ وقد استدل المالكيون، والشافعيون بقوله عليه الصلاة والسلام:«**مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير،وتحليلها التسليم**»[2]. قالوا: والألف واللام هاهنا للحصر، والحصر يدل على أن الحكم خاص بالمنطوق به وأنه لا يجوز بغيره »[3].

غير أن القول بالتجاوز في لحن العامة في لفظ التكبير مقبول؛ ولكن القول بالإجزاء في غير المنقول أثرا وعملا فيه نظر؛ لأن السكوت في العبادات دليل الحظر؛ وبخاصة أنه لم ينقل عن السلف الأولين تغيير لفظ التكبير؛ والسبب في ذلك أنه ليس بالعسير تعلمه ولا النطق به؛ حتى للأعجمي؛ فالقول بالتعليل في هذا الموضع مخالف لأصل التوقف؛ مع عدم قوة الداعي وانعدام الأصل. وما استدل به الحنفية من أن مقصود التكبير ذكر الله وهو حاصل بأي لفظ وبأية لغة؛ فيه تحكم؛ وغاية أمرهم الاستناد إلى قوله تعالى:﴿ **وذكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾؛[الأعلى:15]. قالوا: المراد بالذكر هنا التحريمة، وهي غير الصلاة، بدليل العطف عليها، والعطف يقتضي المغايرة، ولأن حديث علي السابق «وتحريمها التكبير» أضيف التحريم فيه إلى الصلاة، والمضاف غير المضاف إليه؛ لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه. والآية عامة؛ وتخصيصها بالصلاة تحكم بلا دليل؛ وإنما تؤخذ الصلاة من فعله ﷺ المتواتر؛ و لم ينقل أنه افتتح الصلاة بغير التكبير. فدل على أن الذكر مخصوص مقصود. والله أعلم.

---

(1) ينظر في المسألة: **الشرح الصغير:305/1** ، **المغني: 460/1**. **كشاف القناع: 451/1**. **فتح القدير:192/1**.

(2) **الترمذي** : كتاب الصلاة؛ باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحليلها؛5/2.رقم: **238**.

(3) **بداية المجتهد.101/1**.

- **المسألة الثانية: الأذان والصلاة والذكر والخطبة بغير اللغة العربية.**

جمهور الفقهاء على أنّ الأعجميّ إن كان يحسن العربيّة فإنّه لا يجزئه التّكبير بغيرها من اللّغات، والدّليل أنّ النّصوص أمرت بذلك اللّفظ ، وهو عربيٌّ ، وإنّ النّبيّ ﷺ لم يعدل عنها. وقال أبو حنيفة: يجزئه ولو كان يحسنها، لقوله تعالى﴿**وذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾؛[الأعلى:15]. وهذا قد ذكر اسم ربّه ، ولكن يكره له ذلك . أمّا إن كان الأعجميّ لا يحسن العربيّة، و لم يكن قادراً على النّطق بها، فإنّه يجزئه عند جمهور الفقهاء التّكبير بلغته بعد ترجمة معانيها بالعربيّة على ما صرّح به الشّافعيّة والحنابلة، أيّاً كانت تلك اللّغة، لأنّ التّكبير ذكر اللّه تعالى، وذكر اللّه تعالى يحصل بكلّ لسانٍ، فاللّغة غير العربيّة بديلٌ لذلك. ويلزمه تعلّم ذلك. ومذهب المالكيّة، وهو وجهٌ عند الحنابلة، أنّه إذا عجز عن التّكبير بالعربيّة سقط عنه ، ويكتفي منه بنيّة الدّخول في الصّلاة . وعلى هذا الخلاف؛ جميع أذكار الصّلاة:من التّشهّد والقنوت والدّعاء وتسبيحات الرّكوع والسّجود (1).

أمّا **قراءة القرآن**: فالجمهور على عدم جوازها بغير العربيّة خلافاً لأبي حنيفة، والمعتمد أنّه رجع إلى قول صاحبيه. ودليل عدم الجواز قوله تعالى: ﴿**إنّا أنزلناه قرآناً عربيّاً**﴾[يوسف:2]، ولأنّ القرآن معجزٌ لفظه ومعناه، فإذا غيّر خرج عن نظمه، فلم يكن قرآناً وإنّما يكون تفسيراً له؛ هذا في الصّلاة، وكذلك الحكم في غيرها فلا يسمّى قرآناً ما يقرأ من ترجمة معانيه(2).

أما **خطبة الجمعة**(3): فكونها بالعربيّة فهو حكم تعبدي للإتّباع، والمراد أن تكون أركانها بالعربيّة، ولأنّها ذكر مفروض؛ فاشترط فيه ذلك كتكبيرة الإحرام، ولو كان الجماعة عجماً لا يعرفون العربيّة. وهذا ما ذهب إليه الجمهور. وقال أبو حنيفة وهو المعتمد عند الحنفيّة: تصحّ بغير العربيّة، ولو كان الخطيب عارفاً بالعربيّة ، ووافق الصّاحبان الجمهورَ في اشتراط كونها بالعربيّة إلاّ للعاجز عنها.

وذهب المالكيّة إلى أنّه عند العجز عن الإتيان بها بالعربيّة لا تلزمهم الجمعة. وذهب المالكيّة إلى أنّه يشترط في الخطيب أن يكون عارفاً معنى ما يقول ، فلا يكفي أعجميّ لقّن من غير فهم– على الظّاهر–.وقال الشّافعيّة: عند عدم من يخطب بالعربيّة إن أمكن تعلّم العربيّة خوطب به الجميع فرض كفاية وإن زادوا على الأربعين ، فإن لم يفعلوا عصوا ولا جمعة لهم بل يصلّون الظّهر

---

(1) مغني المحتاج: **177/1**، الدر المختار: **486/1**.

(2) الكاساني: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:112/1**.

(3) ينظر في أدلة المذاهب:**المجموع 521/4. مغني المحتاج.286/1.الفواكه الدواني .306/1. الفروع؛113/2**.

وأجاب القاضي عن سؤال: ما فائدة الخطبة بالعربيّة إذا لم يعرفها القوم؟ بأنّ فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة. ويوافقه قول الشّيخين فيما إذا سمعوا الخطبة و لم يعرفوا معناها أنّها تصحّ.

وبعد عرض المذاهب؛ يمكن للناظر أن يلحظ الفرق بين القرآن وأذكار الصلاة وخطبة الجمعة؛ أما القرآن فأمره ظاهر؛ والمترجم منه لا يسمى قرآنا؛ فهو مقصود لفظا ومعنى؛ وحتى الترجمة فيه؛ إنما هي نقل لبعض معاني الآيات وليس لكلها. وأما أذكار الصلاة من تكبير وتسبيح وتحميد وتشهد وسلام؛ فهي زيادة على أنه لم ينقل تغييرها؛ سهلة ميسورة؛ والقول بترجمتها مخالف لمقصد وضعها على التيسير. في حين المقصود من خطبة الجمة التذكير؛ لأنها كلام مسبوك؛ وحصوله لا يكون إلا بلغة القوم؛ كما قال تعالى في الأنبياء:﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ﴾؛[إبراهيم:4]؛ فالقول بتعبدية كونها بالعربية فيه نوع شدة. ويلاحظ أيضا؛ أن مذهب الأحناف في هذا التعليل أوسعها؛ ومذهب المالكية أشدها؛ وهو ما أشار إليه الشاطبي غير مرة كما مر معنا في البحث.

- **المسألة الثالثة:جلسة الاستراحة.**

ذهب الحنفيّة والمالكيّة وهو مقابل الأصحّ لدى الشّافعيّة، والصّحيح من المذهب لدى الحنابلة إلى أنّ المصلّي إذا قام من السّجدة الثّانية لا يجلس جلسة الاستراحة، ويكره فعلها تتريهاً لمن ليس به عذر. وروي ذلك عن عمر وعليّ وابن مسعود ، وابن عمر وابن عبّاس رضي الله عنهم ، وبه قال الثّوريّ وإسحاق ، قال التّرمذيّ : وعليه العمل عند أهل العلم ،وقال أبو الزّناد : تلك السّنّة. ويرى الشّافعيّة في الأصحّ؛ وهو رواية ثانية عن أحمد[1]؛ أنّه يسنّ بعد السّجدة الثّانية جلسة للاستراحة في كلّ ركعة تقوم عنها، لما روى مالك بن الحويرث: «**أنّ النّبيّ ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من السّجود قبل أن ينهض في الرّكعة الأولى**»[2]. وصفة الجلوس هنا كالجلوس بين السّجدتين قدراً وهيئة ، ويكره تطويله.

وأصل الخلاف فيها؛ بعد أن اتفقوا على أنه فعلها؛ هل فعلها على وجه السنية والقربة؛ أي هل هي تعبدية؛ أم فعلها لأمر عادي لما كبر وسمن. فتكون جائزة على جهة الرخصة في حق من لم يستطع القيام مباشرة. قال ابن تيمية: «جِلْسَةُ الاسْتِرَاحَةِ قَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّ ﷺ جَلَسَهَا؛ لَكِنْ تَرَدَّدَ الْعُلَمَاءُ هَلْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ كِبَرِ السِّنِّ لِلْحَاجَةِ أَوْ فَعَلَ ذَلِكَ لأَنَّهُ مِنْ سُنَّةِ

---

(1) ينظر في المسألة: **رد المحتار.190/5. الفواكه الدواني.274/2. المجموع؛441/3. المغني؛602/1.**

(2) أخرجه: **البخاري**؛ كتاب الصلاة؛ باب: من استوى قاعدا في وتر من صلاته ثم نهض.283/1. برقم: 789.

الصَّلاةِ. فَمَنْ قَالَ بِالثَّانِي: اسْتَحَبَّهَا كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَد فِي إحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ. وَمَنْ قَالَ بِالأَوَّلِ: لَمْ يَسْتَحِبَّهَا إلا عِنْدَ الْحَاجَةِ كَقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَأَحْمَد فِي الرِّوَايَةِ الأُخْرَى. وَمِثْلُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ هِيَ مِنْ مَسَائِلِ الاجْتِهَادِ **وَالْأَقْوَى أَنَّ مُتَابَعَةَ الْإِمَامِ أَوْلَى مِنْ التَّخَلُّفِ لِفِعْلِ مُسْتَحَبٍّ** »[1]. وهو السبب نفسه الذي ألمح إليه السبكي في القواعد والإبهاج؛ قال:« ما دار الأمر فيه بين أن يكون جبليا أو أن يكون شرعيا؛ فهل يحمل على الجبلي لأن الأصل عدم التشريع؟ أو على الشرعي لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات(...)ومنها جلسة الاستراحة عندما حمل اللحم فقيل ذلك جبلي فلا يستحب وقيل شرعي»[2]. وأصله في قواعده.

والفيصل في المسألة حسب رأي البحث أمران: الأول: التأكد من النسخ؛ والتأكد بالعمل.أما النسخ؛ فإن القائل بسنيتها؛ يقر أنها ليست من الأفعال التي نقلت عنه ﷺ من أول فرضية الصلاة؛ وإنما في آخر حياته؛ فهل زيادتها في الآخر ناسخ لما قبلها أم لا؛ والمعروف من سنن الشرع في النسخ والتأجيل أنه إنما يؤخر الحكم لشدته وارتباط الناس به؛ كالتبني والخمر والربا؛ أو لأن الحكم يحتاج مجتمعا ونظاما يقوم عليه كالزكاة والجهاد. وجلسة الاستراحة لا داعي لتأخيرها؛ لأنها لا تحتاج رصيدا إيمانيا كبيرا للفعل ولا مجتمعا ودولة للقيام؛ مما يوضع قرينة على أنها لم تؤخر للتشريع. أما العمل؛ فإذا كان المفهوم أنها فعلت للسنية؛ فإن الأصل أن يتواتر فعلها عن الصحابة الكرام؛ وهو ما لم ينقل. وهو ما استند إليه مالك وغيره.[3]

- **المسألة الرابعة: الجلسة بين الخطبتين.**

أخرج مسلم في كتاب الجمعة عن ابْنِ عُمَرَ قَالَ:«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَائِمًا ثُمَّ يَجْلِسُ ثُمَّ يَقُومُ. قَالَ كَمَا يَفْعَلُونَ الْيَوْمَ»[4]. والتعبير ب:«كان» يفيد استمرار فعله ﷺ للجلوس.وقد نقل ابن رشد الخلاف في كون الجلوس بين الخطبتين معقولا معللا؛ أو تعبديا غير معقول.

قال ابن رشد:«وليس من شرط الخطبة عند مالك الجلوس، وهو شرط كما قلنا عند الشافعي، وذلك أنه من اعتبر **المعنى المعقول** منه من كونه استراحة للخطيب، لم يجعله شرطا،

(1) مجموع الفتاوى؛**451/22.**

(2) الإبهاج؛ **266/2 -267**

(3) ينظر التفصيل في المسألة: **نيل الأوطار؛301/2. فتح الباري.302/2.**

(4) **مسلم**؛ كتاب الجمعة؛باب؛ ذِكْرِ الْخُطْبَتَيْنِ قَبْلَ الصَّلاَةِ وَمَا فِيهِمَا مِنَ الْجَلْسَةِ. 2/ 589. **رقم:861.**

ومن جعل ذلك عبادة، جعله شرطا»[1]. ومع عرض هذا الرأي على أصل مالك في الاعتماد على العمل المنقول في العبادات؛ وتوقفه عنده؛ فإنه يستغرب تحليل ابن رشد؛ خاصة إذا رأينا كل كتب المذهب تحكي سنية الجلسة بين الخطبتين[2]. ولكن المعنى الذي ألمح إليه ابن رشد إنما يظهر في حالة ما إذا ترك الجلوس؛ فمن عدها ركنا وشرطا قال بالإعادة أو البطلان؛ ومن لم يقل بشرطيتها؛ وإنما رأى منها استراحة للخطيب؛ أجاز مع الكراهة.

قال ابن عبد البر:« واختلف الفقهاء في الجلوس بين الخطبتين:هل هو فرض أم سنة؟ فقال مالك وأصحابه؛ وأبو حنيفة وأصحابه: الجلوس بين الخطبتين في الجمعة سنة؛ فإن لم يجلس بينهما فقد أساء ولا شيء عليه. إلا أن مالكا قال: يجلس جلستين إحداهما قبل الخطبة والأخرى بين الخطبتين. وقال أبو حنيفة لا يجلس الإمام أول ما يخطب ويجلس بين الخطبتين. وقال الشافعي: يجلس حين يظهر على المنبر قبل أن يخطب لأنه ينتظر الأذان؛ ولا يفعل ذلك في العيدين لأنه لا ينتظر أذانا؛ فإن ترك الجلوس الأول كراهته ولا إعادة عليه؛ لأنه ليس من الخطبتين؛ ولا فصل بينهما. وأما الجلوس بين الخطبتين فلابد منه؛ فإن خطب خطبتين لم يفصل بينهما أعاد ظهرا أربعا»[3].

- **المسألة الخامسة: ضـجعة الفجر.**

ثبت أن النبي ﷺ كان يضطجع على شقه الأيمن بعيد صلاة الفجر وقبيل صلاة الصبح؛ واختلف في حكم هذه الضجعة؛ هل هي أمر مشروع يفعل على كل حال؛ أم هي أمر عادي؛ فعله ﷺ للاستراحة من طول القيام؛ أو للفصل بين النفل والفرض.

قال الشوكاني بعد أن ذكر أحاديث الباب:« والأحاديث المذكورة تدل على مشروعية الاضطجاع بعد صلاة ركعتي الفجر إلى أن يؤذن بالصلاة؛ وقد اختلف في حكم هذا الاضطجاع على ستة أقوال: **القول الأول**: أنه مشروع على سبيل الاستحباب... **القول الثاني**:أن الاضطجاع بعدهما واجب مفترض لا بد من الإتيان به؛ وهو قول أبي محمد بن حزم. **القول الثالث** : أن ذلك مكروه وبدعة؛ [ونقله عن بعض الصحابة]. **القول الرابع**: أنه خلاف الأولى.**القول الخامس**: التفرقة بين من يقوم بالليل؛ فيستحب له ذلك للاستراحة وبين غيره فلا يشرع له؛ واختاره ابن العربي وقال: لا يضطجع بعد ركعتي الفجر لانتظار الصلاة؛ إلا أن يكون قام الليل فيضطجع

---

(1) بداية المجتهد؛ **130/1.**

(2) ينظر على سبيل المثال: **التاج والإكليل.244/2. شرح مختصر خليل؛ للخرشي.190/5. المدونة.381/1.**

(3) ابن عبد البر؛ **الاستذكار؛ 59/2.**

استجماما لصلاة الصبح فلا بأس. ويشهد لهذا ما رواه الطبراني وعبد الرزاق عن عائشة أنها كانت تقول :«**إن النبي ﷺ :لم يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليله فيستريح** »[1].**القول السادس**: أن الاضطجاع ليس مقصودا لذاته وإنما المقصود الفصل بين ركعتي الفجر وبين الفريضة روى ذلك عن الشافعي؛ وفيه أن الفصل يحصل بالقعود والتحول والتحدث؛ وليس بمختص بالاضطجاع »[2].

وقد فهم مالك منها أنها ليست للتعبد؛ وإنما فعلها ﷺ استرواحا من جهد القيام؛ ولذا نصت كتب المذهب على كراهة من فعلها استنانا؛ أما الاسترواح بها فجائز.[3] ففي حاشية الصاوي:«(وَ) كُرِهَ (ضِجْعَةٌ) بِكَسْرِ الضَّادِ الْمُعْجَمَةِ؛ أَيْ الْهَيْئَةُ الْمَعْلُومَةُ بِأَنْ يَضْطَجِعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ كَمَا ذَهَبَ إلَيْهِ غَيْرُنَا؛ إذْ لَمْ يَصْحَبْهَا عَمَلُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ »[4]. وفي منح الجليل:« كُرِهَ (ضِجْعَةٌ) بِكَسْرِ الضَّادِ الْمُعْجَمَةِ أَيْ الاضْطِجَاعُ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ مُسْتَقْبِلا وَاضِعًا كَفَّهُ الْيُمْنَى تَحْتَ خَدِّهِ (بَيْنَ) صَلاةِ (صُبْحٍ وَرَكْعَتَيْ الْفَجْرِ)؛ إذَا فَعَلَهَا اسْتِنَانًا؛ لا اسْتِرَاحَةً مِنْ طُولِ قِيَامِ اللَّيْلِ»[5].

(1) **مصنف عبد الرزاق**. المكتب الإسلامي؛بيروت؛ط 2؛1403هـ.تح:عبد الرحمن الأعظمي؛ 34/3.رقم:**4722**.

(2) الشوكاني؛ **نيل الأوطار**؛ **3/25-27**.

(3) ينظر: **الاستذكار**:**2/97**.

(4) **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**؛**2/ 193**.

(5) **منح الجليل شرح مختصر خليل**؛**2/259**.

المطلب الثالث: مسائل الزكاة.

المسائل التي اختلف فيها الفقهاء في باب الزكاة لاختلافهم في تعبديتها أم تعليلها كثيرة جدا؛ ويبدأ الخلاف في العبادة ذاتها؛ هل تلحق بالعبادات الشعائرية؛ أم بالأمور العادية لارتباطها بأصل العادات وهو المال[1]. والبحث سيختار منها بعض النماذج على سبيل المثال.

- **المسألة الأولى: وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون.**

اختلف الفقهاء في هذه المسألة: فذهب المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة إلى وجوبها في مال الصّغير مطلقاً .وذهب الحنفيّة : إلى وجوبها في مال الصّغير إذا كان المال زروعاً وثماراً وعدم وجوبها في بقيّة أمواله[2]. قال ابن رشد:« اتفقوا على[أن الزكاة تجب على]كل مسلم حر بالغ عاقل مالك للنصاب ملكا تاما. واختلفوا فوجوبها على اليتيم والمجنون. فأما الصغار:فإن قوما قالوا: تجب الزكاة في أموالهم، وبه قال علي وابن عمر، وجابر، وعائشة من الصحابة، ومالك، والشافعي والثوري، وأحمد، وإسحق، وأبو ثور، وغيرهم من فقهاء الأمصار. وقال قوم: ليس في مال اليتيم صدقة أصلا، وبه قال النخعي، والحسن وسعيد بن جبير من التابعين. وفرق قوم بين ما تخرج الأرض، وبين ما لا تخرجه فقالوا: عليه الزكاة فيما تخرجه الأرض، وليس عليه زكاة فيما عدا ذلك من الماشية، والناض، والعروض وغير ذلك.وهو أبو حنيفة وأصحابه. وفرق آخرون بين الناض، وغيره، فقالوا: عليه الزكاة إلا في الناض».«**وسبب اختلافهم** في إيجاب الزكاة أو لا إيجابها: هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية. هل هي عبادة كالصلاة والصيام؟ أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟ فمن قال: إنها عبادة، اشترط فيها البلوغ، ومن قال: إنها حق واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء، لم يعتبر ذلك بلوغا من غيره. وأما من فرق بين ما تخرجه الأرض، أو لا تخرجه: وبين الخفي، والظاهر، فلا أعلم له مستندا في هذا الوقت».[3] واختار الشيخ القرضاوي رأي الجمهور؛ مع استحسانه للرأي المفرق بين المال النامي من غيره.[4]

---

(1) القرضاوي؛ **فقه الزكاة؛ 3/1.**

(2) ينظر في المسألة: **بدائع الصنائع؛383/3.الشرح الصغير؛589/1. الحاوي.152/3.المغني؛69/4.**

(3) **بداية المجتهد؛196/1.**

(4) القرضاوي؛ **فقه الزكاة؛124/1.**

- **المسألة الثانية: زكاة المديان.**

عدم الدين المستغرق للمال-كشرط في وجوب الزكاة- شرط عند الحنفية في زكاة ماعدا الحرث(الزروع والثمار)، وعند الحنابلة في كل الأموال، وعند المالكية في زكاة العين (الذهب والفضة) دون زكاة الحرث والماشية والمعادن. وليس بشرط عند الشافعية[1].

قال ابن رشد:« وأما المالكون الذين عليهم الديون التي تستغرق أموالهم؛ أو تستغرق ما تجب فيه الزكاة من أموالهم، وبأيديهم أموال تجب فيها الزكاة، فإنهم اختلفوا في ذلك؛ فقال قوم: لا زكاة في مال حبا كان أو غيره حتى تخرج منه الديون. فإن بقي ما تجب فيه الزكاة زكي، وإلا فلا، وبه قال الثوري، وأبو ثور، وابن المبارك وجماعة.وقال أبو حنيفة، وأصحابه: الدين لا يمنع زكاة الحبوب، ويمنع ما سواها. وقال مالك: الدين يمنع زكاة الناض فقط، ألا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه، فإنه لا يمنع. وقال قوم: بمقابل القول الأول:وهو أن الدين لا يمنع زكاة أصلا.

والسبب في اختلافهم: اختلافهم هل الزكاة **عبادة؟** أو حق مرتب في المال للمساكين؟ فمن رأى أنها حق لهم قال: لا زكاة في مال من عليه الدين لأن حق صاحب الدين متقدم بالزمان على حق المساكين، وهو في الحقيقة مال صاحب الدين لا الذي المال بيده. ومن قال هي عبادة قال: تجب على من بيده مال لان ذلك هو شرط التكليف، وعلامته المقتضية الوجوب على المكلف سواء كان عليه دين، أو لم يكن، وأيضا، فإنه قد تعارض هنالك حقان: حق لله، وحق للآدمي، وحق الله أحق أن يقضى، **والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المديان**؛[لأنها تؤخذ من الغني وترد على الفقير] والمدين ليس بغني»[2].

- **المسألة الثالثة: الأصناف التي تجب فيها الزكاة من النبات.**

تعد هذه المسألة من أحسن المسائل تنبيها إلى اختلاف الفقهاء في تعليل الأحكام أو لزوم صورها؛ كما أن مسألة كهذه؛ يظهر فيها بجلاء أثر البيئة العربية وظروفها؛ حيث كانت تسود أموال معينة ويقتات بأنواع من الطعام؛ و لم تكن النقود تحتل المركز الذي تحتله اليوم. واختلافهم في أنواع النبات بين من يقتصر على الوارد منها؛ وبين من يقتنص منها علة جامعة كالاقتيات والادخار[3].

(1) ينظر في المسألة: **بدائع الصنائع؛383/3.الشرح الصغير؛589/1. الحاوي.152/3.المغني؛69/4.**

(2) **بداية المجتهد؛197/1.**

(3) ينظر في المسألة:**بدائع الصنائع؛53/2.الذخيرة: 73/3.الحاوي الكبير؛209/3؛المغني؛161/4**. وتفصيل المسألة في: القرضاوي؛ **فقه الزكاة؛307/1**. واختار مذهب أبي حنيفة وانتصر له بقوة.

قال ابن رشد:« وأما ما اختلفوا فيه من النبات بعد اتفاقهم على الأصناف الأربعة؛ فهو:جنس النبات الذي تجب فيه الزكاة، فمنهم من لم ير الزكاة إلا في تلك الأربع فقط، وبه قال ابن أبي ليلى وسفيان الثوري وابن المبارك. ومنهم من قال الزكاة في جميع المدخر المقتات من النبات، وهو قول مالك والشافعي ومنهم من قال:الزكاة في كل ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش والحطب والقصب وهو أبو حنيفة. **وسبب الخلاف**: إما بين من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها وبين من عداها إلى المدخر المقتات، فهو اختلافهم في تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة، هل هو لعينها أو لعلة فيها وهي الاقتيات؛ فمن قال: لعينها، قصر الوجوب عليها، ومن قال: لعلة الاقتيات عدى الوجوب لجميع المقتات».

ثم ذكر مسائل تعود إلى أصل اختلاف الأعراف والمناطق:« والذين اتفقوا على المقتات، اختلفوا في أشياء من قبل اختلافهم فيها هل هي مقتاتة، أم ليست بمقتاتة؟وهل يقاس على ما اتفق عليه أو ليس يقاس؟ مثل اختلاف مالك والشافعي في الزيتون، فإن مالكا ذهب إلى وجوب الزكاة فيه، ومنع ذلك الشافعي في قوله الأخير بمصر. وسبب اختلافهم: هل هو قوت، أم ليس بقوت؟. ومن هذا الباب اختلاف أصحاب مالك في إيجاب الزكاة في التين، أو لا إيجابها»[1].

- **المسألة الرابعة: إخراج الزكاة قبل الحول.**

قال ابن رشد:«أما المسألة الثامنة: وهي جواز إخراج الزكاة قبل الحول، فإن مالكا منع ذلك وجوزه أبو حنيفة، والشافعي.**وسبب الخلاف**: **هل هي عبادة، أو حق واجب للمساكين**، فمن قال: عبادة، وشبهها بالصلاة، لم يجز إخراجها قبل الوقت، ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة، أجاز إخراجها قبل الأجل على جهة التطوع»[2].

- **المسألة الخامسة: جواز إخراج القيمة في الزكوات.**

مسألة إخراج القيمة في الزكاة؛ وما شاكلها من الكفارات وغيرها من الأمثلة الجلية على مسلكي التعبد والتعليل؛ وقد مثل بها الشاطبي أكثر من مرة؛ ملمحا إلى أن مالكا لم يقل بجواز إخراج القيم لاعتباره لأصل التعبد في العبادات.

فقال الحنفية[3]: الواجب في الزكاة جزء من النصاب إما صورة ومعنى، أو معنى فقط: فيجوز دفع القيمة في الزكاة، وكذا في العشر والخراج وزكاة الفطرة والنذر والكفارة غير الإعتاق.

(1) **بداية المجتهد؛203/1.**

(2) **المصدر نفسه.**

(3) ينظر في أدلة المذهب:**بدائع الصنائع؛25/2. فتح القدير؛507/1.**

ودليلهم أن الواجب أداء جزء من النصاب من حيث المعنى، وهو المالية، وأداء القيمة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث إنه مال، ولأن في ذلك تيسيراً على المزكي، وتوفيراً لحرية الفقير في التصرف بالمال بحسب الحاجة. وقال الجمهور[1]: لا يجزئ إخراج القيمة في شيء من الزكاة؛ لأن الحق لله تعالى، وقد علقه على ما نص عليه، فلا يجوز نقل ذلك إلى غيره، كالأضحية لما علقها على الأنعام، لم يجز نقلها إلى غيرها. ولا يتجاوز عنه إلى القيمة؛ لأنه يكون أخذاً من غير المأمور به في الحديث، ولأن مخرج القيمة قد عدل عن المنصوص، فلم يجزئه، كما لو أخرج الرديء مكان الجيد، وهذا كله يدل على أن الزكاة واجبة في العين.

قال الشيخ القرضاوي بعد أن حلل الرأيين:«أعتقد أننا بعد التأمل في أدلة الفريقين يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه الحنفية في هذا المقام، تسندهم في ذلك الأخبار والآثار، كما يسندهم النظر والاعتبار. والحقيقة أن تغليب جانب العبادة في الزكاة وقياسها على الصلاة في التقيد بما ورد؛ لا يتفق وطبيعة الزكاة التي رجح فيها من خالفوا الحنفية أنفسهم الجانب الآخر؛ أنها حق مالي وعبادة متميزة، فأوجبوها في مال الصبي والمجنون، حيث تسقط عنه الصلاة، وكان أولى بهم أن يذكروا هنا ما قالوه هناك، وردوا به على الحنفية الذين أسقطوا الزكاة من غير المكلفين، قياسًا على الصلاة. والواقع أن رأي الحنفية أليق بعصرنا وأهون على الناس، وأيسر في الحساب وخاصة إذا كانت هناك إدارة أو مؤسسة تتولى جمع الزكاة وتفريقها، فإن أخذ العين يؤدي إلى زيادة نفقات الجباية بسبب ما يحتاجه نقل الأشياء العينية من مواطنها إلى إدارة التحصيل، وحراستها، والمحافظة عليها من التلف، وتهيئة طعامها وشرابها وحظائرها إذا كانت من الأنعام من مؤنة وكلف كثيرة. مما ينافي مبدأ "الاقتصاد" في الجباية»[2].

وهو الرأي الذي اختاره ابن تيمية قديما وكثير من المعاصرين حديثا؛ اعتدادا منهم بالظرف المعاصر؛ الذي أخذت فيه النقود قيمة حساسة؛ قال الزحيلي:«وأرجح رأي الحنفية؛ لأن المقصود من الزكاة إغناء الفقير وسد حاجة المحتاج، وهذا يتحقق بأداء القيمة، كما يحصل بأداء جزء من عين المال المزكى، ولأن الفقير يرغب الآن في القيمة أكثر من رغبته في أعيان الأموال، ولأن إعطاء القيمة أهون على الناس وأيسر في الحساب»[3]. وقال ابن تيمية:« وَالأَظْهَرُ فِي هَذَا: أَنَّ إخْرَاجَ الْقِيمَةِ لِغَيْرِ حَاجَةٍ وَلا مَصْلَحَةٍ رَاجِحَةٍ مَمْنُوعٌ مِنْهُ (...) وَأَمَّا إخْرَاجُ الْقِيمَةِ لِلْحَاجَةِ أَوْ الْمَصْلَحَةِ أَوْ الْعَدْلِ فَلا

(1) ينظر في أدلة الجمهور: **الشرح الكبير: 1/502. المغني؛671/2. الحاوي؛ 827/3.**

(2) **فقه الزكاة؛290/2.**

(3) الزحيلي؛ **الفقه الإسلامي وأدلته؛ 285/3.**

بأس بِهِ : مِثْلُ أَنْ يَبِيعَ ثَمَرَ بُسْتَانِهِ أَوْ زَرْعِهِ بِدَرَاهِمَ؛ فَهُنَا إخْرَاجُ عُشْرِ الدَّرَاهِمِ يُجْزِئُهُ وَلَا يُكَلَّفُ أَنْ يَشْتَرِيَ ثَمَرًا أَوْ حِنْطَةً إذْ كَانَ قَدْ سَاوَى الْفُقَرَاءَ بِنَفْسِهِ " وَقَدْ نَصَّ أَحْمَد عَلَى جَوَازِ ذَلِكَ . وَمِثْلُ أَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ شَاةٌ فِي خَمْسٍ مِنْ الْإِبِلِ وَلَيْسَ عِنْدَهُ مَنْ يَبِيعُهُ شَاةً؛ فَإِخْرَاجُ الْقِيمَةِ هُنَا كَافٍ؛ وَلَا يُكَلَّفُ السَّفَرَ إلَى مَدِينَةٍ أُخْرَى لِيَشْتَرِيَ شَاةً؛ **وَمِثْلُ أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَحِقُّونَ لِلزَّكَاةِ طَلَبُوا مِنْهُ إعْطَاءَ الْقِيمَةِ لِكَوْنِهَا أَنْفَعَ فَيُعْطِيهِمْ إيَّاهَا أَوْ يَرَى السَّاعِي أَنَّ أَخْذَهَا أَنْفَعُ لِلْفُقَرَاءِ**»[1].

- **المسألة السادسة: في بقاء سهم المؤلفة قلوبهم.**

قال ابن رشد:« أما المسألة الثانية: فهل المؤلفة قلوبهم حقهم باق إلى اليوم، أم لا؟ فقال مالك: لا مؤلفة اليوم. وقال الشافعي وأبو حنيفة: بل حق المؤلفة باق إلى اليوم، إذا رأى الإمام ذلك، وهم الذين يتألفهم الإمام على الإسلام.

وسبب اختلافهم: هل ذلك خاص بالنبي ﷺ أو عام له، ولسائر الأمة؟ والأظهر أنه عام، وهل يجوز ذلك للإمام في كل أحواله، أو في حال دون حال؟ أعني في حال الضعف، لا في حال القوة، ولذلك قال مالك: لا حاجة إلى المؤلفة الآن لقوة الإسلام، وهذا كما قلنا التفات منه إلى المصالح»[2].ويلاحظ أن الفقهاء قد فهموا من تأليف القلوب دفع شر المناوئين؛ أو تقوية صفوف المسلمين بتكثير السواد؛ ولهذا قيل بإيقافه لهذه العلة؛ ولكن إذا نظر إليه أنه وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله؛ صار له وجهان؛ وجه يقوي الإسلام حال الضعف؛ ووجه ينشر النور حال القوة.

المطلب الرابع: مسائل الصيام.

اختلف الفقهاء في عديد من مسائل الصيام؛ لاختلافهم في أصلها؛ هل هي معللة معقولة المعنى؛ فيعدى حكمها إلى مثيلاتها؛ أم هي تعبدية تحكمية؛ يقتصر فيها على المنصوص دون تجاوز. ومن ذلك.

- **المسألة الأولى: اشتراط النية في صوم رمضان**[3].

قال ابن رشد:«أما كون النية شرطا في صحة الصيام، فإنه قول الجمهور وشذ زفر، فقال: لا يحتاج رمضان إلى نية،إلا أن يكون الذي يدركه صيام شهر رمضان مريضا، أو مسافرا، فيريد الصوم.

(1) ابن تيمية؛ **مجموع الفتاوى؛25/82-83.الفتاوى الكبرى؛5/372.**

(2) **بداية المجتهد؛1/220.**

(3) ينظر: **القوانين الفقهية:ص:117، الدسوقي على الشرح الكبير:1/520، مغني المحتاج:1/242.المغني:3/94 كشاف القناع: 2/367** .

والسبب في اختلافهم: الاحتمال المتطرق إلى الصوم هل هو **عبادة معقولة المعنى**، أو **غير معقولة المعنى**؟ فمن رأى أنها غير معقولة المعنى، أوجب النية، ومن رأى أنها معقولة المعنى قال: قد حصل المعنى، إذا صام، وإن لم ينو، لكن تخصيص زفر رمضان بذلك من بين أنواع الصوم فيه ضعف، وكأنه لما رأى أن أيام رمضان لا يجوز فيها الفطر، رأى أن كل صوم يقع فيها ينقلب صوما شرعيا وأن هذا شيء يخص هذه الأيام»[1].

- **المسألة الثانية: الإفطار بغير المغذي.**

الصيام عبادة يكف فيها الكلف عن شهوتي البطن والفرج؛ وإنما شهوة الفرج الجماع وما كان في معناه؛ وشهوة البطن الطعام والشراب. واختلف الفقهاء فيما دخل الجوف ولم يك مغذيا كالحقن وبخاخ الربو وما لا يؤكل كخيط أو حصا أو تراب وغبار. وهم في القول بها طرائق؛ ويجمعهم مذاهب أربعة[2]:

الأول:اعتبار المنفذ: فكل ما دخل عبر المنفذ الطبيعي مع العمد والذِكر يؤدي إلى الفطر. **الثاني**:اعتبار الارتفاق (الاغتذاء): فكل داخلٍ مما يرتفق به الجسم ويعتبر مغذياً للجسم مع العمد والذِكر يؤدي إلى الفطر، والمقصود هنا التفريق بين المغذي وغير المغذي وأصحاب هذا القول يرون أن ما دخل الجوف من المغذيات يفطر بغض النظر عن المنفذ، وأن ما لا يعتبر مغذياً ولا يرتفق به البدن فلا يعتبر مفطراً. **الثالث**:اعتبار مطلق الدخول:فكل ما دخل الجسم مع العمد والذِكر يؤدي إلى الفطر، وهذا يعتبر أن الفطر يحصل بوصول أي شيء إلى الجوف؛بغض النظر عن المنفذ والارتفاق. **الرابع**:اعتبار منطوق النصوص الشرعية الصحيحة فحسب:فكل ما ورد به النص الشرعي صريحاً مما يؤدي إلى الفطر حكم به؛ وما عدا ذلك مما سكت عنه النص لا يؤدي إلى الفطر وهو رأي ابن تيمية[3]. غير أنه يفهم من كلامه اعتبار التغذية وصفا مناسبا معتبرا؛ قال:« وَالأَظْهَرُ أَنَّهُ لا يُفْطِرُ بِالْكُحْلِ وَلا بِالتَّقْطِيرِ فِي الإِحْلِيلِ وَلا بِابْتِلاعِ مَا لا يُغَذِّي كَالْحَصَاةِ»[4].

قال ابن رشد:«اختلفوا من ذلك في مسائل: منها مسكوت عنها، ومنها منطوق بها. أما المسكوت عنها: إحداها: فيما يرد الجوف مما ليس بمغذ، وفيما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب مثل الحقنة، وفيما يرد باطن سائر الأعضاء، ولا يرد الجوف مثل أن يرد الدماغ، ولا يرد

(1) **بداية المجتهد.234/1.**

(2) آراء المذاهب متشعبة جدا في المفطر وغير المفطر والمغذي وغير المغذي؛ ؛ينظر:.**المغني.36/3. المجموع:313/6.**

(3) **مجموع الفتاوى.243/25.**

(4) **المصدر نفسه. 528/20.**

المعدة.وسبب **اختلافهم في هذه**: هو قيا س المغذي على غير المغذي، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي، فمن رأى أن **المقصود بالصوم معنى معقول**، لم يلحق المغذي بغير المغذي، ومن رأى أنها **عبادة غير معقولة** وأن المقصود منها، إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف سوى بين المغذي وغير المغذي»[1].

المسألة الثالثة: إيجاب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان.

اتفق الفقهاء على وجوب الكفارة على من جامع في نهار رمضان منتهكا حرمته؛ واختلفوا في إلحاق الآكل والشارب به؛ فألحقه مالك وأبو حنيفة؛ بخلاف الشافعي وأحمد[2].

قال ابن رشد:«هل تجب الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب متعمدا، فإن مالكا وأصحابه؛ وأبا حنيفة وأصحابه، والثوري، وجماعة ذهبوا إلى أن من أفطر متعمدا بأكل أو شر ب أن عليه القضاء والكفارة المذكورة في الحديث. وذهب الشافعي وأحمد، وأهل الظاهر إلى أن الكفارة إنما تلزم في الإفطار من الجماع فقط. **والسبب في اختلافهم**: اختلافهم في جواز قياس المفطر بالأكل والشرب على المفطر بالجماع، فمن رأى أن شبههما فيه واحد، وهو انتهاك حرمة الصوم، جعل حكمهما واحدا. ومن رأى أنه، وإن كانت الكفارة عقابا لانتهاك الحرمة فإنها أشد مناسبة للجماع منها لغيره، وذلك أن العقاب المقصود به الردع، والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل، وهو لها أغلب من الجنايات؛ وإن كانت الجناية متقاربة، إذ كان المقصود من ذلك التزام الناس الشرائع وأن يكونوا أخيارا عدولا. قال: هذه الكفارة المغلظة خاصة بالجماع، وهذا إذا كان ممن يرى القياس. وأما من لا يرى القياس فأمره بين، أنه ليس يعدي حكم الجماع إلى الأكل والشرب»[3].

قال ابن عبد البر مستدلا لمذهب مالك:« ومن جهة النظر:أن الآكل والشارب في القياس كالمجامع سواء؛ لأن الصوم من الشريعة الامتناع من الأكل والشرب والجماع؛ فإذا أثبتت الشريعة من وجه واحد منها شيء سبيل نظيره في الحكم سبيله؛ والنكتة الجامعة بينهما: **انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا**»[4].

---

(1) **بداية المجتهد,232/1.**

(2) ينظر في أقوال المذاهب: **المبسوط.48/4.بدائع الصنائع.237/4. الذخيرة.518/2. المغني.36/3. البجيرمي على الخطيب.491/6.**

(3) **بداية المجتهد.243/1.**

(4) ابن عبد البر. **الاستذكار.315/3.**

وقال القرافي منتصرا للتعليل على الاقتصار:«واعتبرنا نحن وصف الإفساد الذي هو في الجماع وغيره؛ لأن التعليل بالعلة العامة أولى من الخاصة لكثرة فروعها »[1].

المطلب الخامس: مسائـــــل الحج.

الحج بخلاف العبادات الشعائرية الأخرى؛ أقلها خلافا في تعليل المسائل؛ إذ يكاد يكون عبادة شعائرية تعبدية محضة؛ وحدوده معلومة معروفة؛ وإنما الخلاف في بعض وسائله أو توسيع بعض أحكامه؛ كما في توسعة المسعى؛ وطوابق الرجم؛ والحج بالوسائل المعاصرة؛ والإحرام في الطائرات؛ وتوسيع وقت الرجم؛ وكل هذه المسائل مبنية على أصلين: الإجمال في الأدلة والتيسير في المقصد. فالنصوص الشرعية لم تحدد للرجم والسعي مكانا معينا؛ فبقي الأصل في الفعل دون مكانه؛ أما أصل التيسير فهو في أجوبته ﷺ :«افعل ولا حرج»؛ وهو وإن كان أصلا عاما إلا أنه ظهر تطبيقا من فعله ﷺ وقوله في هذه الشعيرة؛ خاصة إذا أضفنا المفاسد الحاصلة هذه السنوات من التدافع يوم الرجم وموت الكثيرين؛ مما أدى إلى وفاة الكثيرين. واختار البحث مسألتين لبيان المراد.

- **المسألة الأولى: التحصيب. منسك أم مسلك؟**

وهو النّزول بوادي المحصّب[2]، أو الأبطح في النّفر من منى إلى مكّة عند انتهاء المناسك ، ويقع المحصّب عند مدخل مكّة بين الجبلين، إلى المقبرة المسمّاة بالحجون. وقد اتّصل بناء مكّة به في زمننا بل تجاوزه لما وراءه . والتّحصيب مستحبّ عند الجمهور، سنّة عند الحنفيّة[3]، بأن يترل الحاجّ فيه في نفره من منى ويصلّي فيه الظّهر والعصر والمغرب والعشاء. استدلّ الجمهور بما أخرجه الشّيخان عن عائشة رضي الله عنها قالت:«**إنّما نزل رسول اللّه ﷺالمحصّب ليكون أسمح لخروجه، وليس بسنّة فمن شاء نزله ، ومن شاء لم يترله**»[4]. واستدلّ الحنفيّة على السّنّيّة بحديث أسامة بن زيد قال:« قلت : يا رسول اللّه أين تترل غدا في حجّتك.قال: **وهل ترك عقيل لنا من دار**؟ثمّ قال:**نحن نازلون بخيف بني كنانة، حيث قاسمت قريش على الكفر**»[5].

---

(1) **الذخيرة.518/2.**

(2) قال الشوكاني:«(المحصب): بمهملتين وموحدة؛ على وزن«محمد»؛ وهو اسم لمكان متسع بين جبلين؛ وهو إلى منى أقرب من مكة سمي بذلك لكثرة ما به من الحصا من جر السيول؛ويسمى بالأبطح وخيف بني كنانة».**نيل الأوطار. 145/5.**

(3) ينظر في المسألة: **بدائع الصنائع:8/5. حاشية الدسوقي.11/6. الحاوي الكبير.407/5. المغني.489/3.**

(4) **متفق عليه**:أخرجه:**البخاري**؛ كتاب الحج: باب المحصّب،رقم:**1765**، **ومسلم**؛كتاب الحج: باب استحباب الترول بالمحصب يوم النفر، حديث.**1311.**

(5) **البخاري**؛ كتاب الحج؛ باب: توريث دور مكة وبيعها وشرائها. **رقم: 1511**

قال ابن القيم معللا سبب الخلاف؛ ومبينا وجها من الحكمة غير مجرد الاتفاق في الترول بالمحصب:«وقد اختلف السلف في التحصيب هل هو سنة أو مترل اتفاق على قولين: فقالت طائفة: هو من سنن الحج فإن في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال حين أراد أن ينفر من منى:« نحن نازلون غدا إن شاء الله بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر» يعني بذلك المحصب؛ وذلك أن قريشا وبني كنانة تقاسموا على بني هاشم وبني المطلب ألا يناكحوهم ولا يكون بينهم وبينهم شيء؛ حتى يسلموا إليهم رسول الله ﷺ. **فقصد النبي ﷺ إظهار شعائر الإسلام في المكان الذي أظهروا فيه شعائر الكفر والعداوة لله ورسوله؛ وهذه كانت عادته** صلوات الله وسلامه عليه أن يقيم شعائر التوحيد في مواضع شعائر الكفر والشرك؛ كما أمر النبي ﷺ أن تبنى مسجد الطائف موضع اللات والعزى »[1]. . ثم ذكر الرأي الآخر.

وقد ألمح ابن عاشور إلى أن مسألة التحصيب من المسائل التي ألحقها العلماء بالجبلي الاتفاقي الذي لا تكلف الأمة به؛ وهو دائر بين الاتفاق أو التذكير بنعم الله؛ أو مجرد الموافقة للنبي ﷺ ؛ قال رحمه الله:« قد تقرر في أصول الفقه أن ما كان جبليا من أفعال رسول الله ﷺ لا يكون موضوعا لمطالبة الأمة بفعل مثله؛ بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله؛ وهذا كصفات الطعام واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك؛ سواء كان ذلك خرجا عن الأعمال الشرعية كالمشي في الطريق والركوب في السفر؛ أم كان داخلا في الأمور الدينية كالركوب على الناقة في الحج؛ ومثل الهوي باليدين قبل الرجلين في السجود عند من رأى أن رسول الله ﷺ أهوى بيديه قبل رجليه حين أسن وبدن؛ وكذلك ما يروى أنه ﷺ نزل في حجة الوداع بالمحصب؛ وكذلك حديث الاضطجاع على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر»[2].

- **المسألة الثانية: حلق قليل الشعر.**

من محظورات الإحرام بحجّ أو عمرة إزالة الشّعر من جميع بدن المحرم ، لقول اللّه عزّ وجلّ : ﴿**وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ**﴾ [البقرة:]أي: شعورها، نصّ على حلق شعر الرّأس؛ وعدّى إلى شعر سائر البدن لأنّه في معناه، إذ حلقه يؤذن بالرّفاهية، وهو ينافي الإحرام، لكون المحرم أشعث أغبر، وقيس على الحلق النّتف والقلع ونحوهما؛ لأنّ ذلك في معنى الحلق من حيث إزالة الشّعر، وإنّما عبّر بالحلق في الآية الكريمة لأنّه هو الغالب.

---

(1) ابن القيم؛**زاد المعاد في هدي خير العباد.267/2.**

(2) ابن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ص:66.** بشيء من التصرف.

قال ابن رشد: «أجمعوا على منع حلق شعر الرأس، واختلفوا فيمن نتف من رأسه الشعرة والشعرتين أو من لحمه. فقال مالك[1]: ليس على من نتف الشعر اليسير شيء إلا أن يكون أماط به أذى فعليه الفدية. وقال الحسن: في الشعرة مد وفي الشعرتين مدان وفي الثلاثة دم، وبه قال الشافعي وأبو ثور. وقال عبد الملك صاحب مالك: فيما قل من الشعر إطعام وفيما كثر فدية[2].

[**والسبب في اختلافهم أنه**] من فهم من منع المحرم حلق الشعر أنه عبادة سوى بين القليل والكثير. ومن فهم من ذلك منع النظافة والتزين والاستراحة التي في حلقه؛ فرق بين القليل والكثير، لان القليل ليس في إزالته زوال أذى »[3].

وبانتهاء أمثلة العبادات الشعائرية؛ يبدو أن الإمام مالكا كان يتعقل الأحكام؛ خاصة في وسائل العبادات؛ وينظر في العلل والحكم والمقاصد؛ وإنما كان وقوفه في قضايا بالغة الإغراق في التعبد؛ أو أن النظر التعليلي يوجب قصر الحكم عليه. كما يظهر أن الأحناف أوسع المذاهب تعليلا؛ وأن بعض تعليلاتهم فيها مبالغة حقيقية.

والحمد لله رب العالمين.

---

(1) جاء في المدونة: «قَالَ مَالِكٌ: مَنْ نَتَفَ شَعْرَةً أَوْ شَعَرَاتٍ يَسِيرَةً فَأَرَى عَلَيْهِ أَنْ يُطْعِمَ شَيْئًا مِنْ طَعَامٍ نَاسِيًا كَانَ أَوْ جَاهِلا، وَإِنْ نَتَفَ مِنْ شَعْرِهِ مَا أَمَاطَ بِهِ عَنْهُ الأَذَى فَعَلَيْهِ الْفِدْيَةُ». **المدونة؛3/121.**

(2) ينظر في آراء المذاهب: **بدائع الصنائع:5/151؛ الحاوي الكبير:4/393. المغني.3/525.**

(3) **بداية المجتهد:1/294.**

المبحث الثاني: مسائل المعاملات .

المسألة الأولى: تقدير أقل الصداق

المسألة الثانية: في من يجب عليها الإحداد

المسألة الثالثة: في تحريم نكاح الربيبة

المسألة الرابعة: الوصية للوارث

المسألة الخامسة: الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له.

المبحث الثاني: مسائل المعاملات والعادات

تبين من كل ما سبق أن أغلب الأحكام التعبدية مبثوث في باب العبادات؛ وهو ما يفسر كثرة المسائل المختلف فيها؛ أما أحكام المعاملات والعادات؛ فإن التعبديات موجدة فيها للمقاصد التي سلف ذكرها؛ لا من أجل اختبار طاعة المكلفين.

المطلب الأول: مسائل المعاملات.

- **المسألة الأولى: تقدير أقل الصداق.**

اتفق الفقهاء على أنه لا حد لأكثر الصداق؛ مع استحباب تيسيره؛ واختلفوا في تقدير أقله[1]. قال ابن رشد:«وقالت طائفة بوجوب تحديد أقله، وهؤلاء اختلفوا، فالمشهور في ذلك مذهبان: أحدهما: مذهب مالك وأصحابه. والثاني مذهب أبي حنيفة وأصحابه، فأما مالك فقال: أقله ربع دينار من الذهب أو ثلاثة دراهم كيلا من فضة، أو ما يساوي الدراهم الثلاثة، أعني دراهم الكيل فقط في المشهور، وقيل أو ما يساوي أحدهما، وقال أبو حنيفة: عشرة دراهم أقله، وقيل خمسة دراهم. وقيل أربعون درهما.

وسبب اختلافهم: في التقدير سببان: أحدهما: تردده بين أن يكون عوضا من الأعواض يعتبر فيه التراضي بالقليل كان أو بالكثير كالحال في البيوعات، **وبين أن يكون عبادة فيكون مؤقتا**، وذلك أنه من جهة أنه يملك به على المرأة منافعها على الدوام يشبه العوض، ومن جهة أنه لا يجوز التراضي على إسقاطه يشبه العبادة»[2].

- **المسألة الثانية: في من يجب عليها الإحداد.**

شرع إحداد المرأة المتوفّى عنها زوجها وفاءً للزّوج، ومراعاةً لحقّه العظيم عليها، فإنّ الرّابطة الزّوجيّة أقدس رباط، فلا يصحّ شرعاً ولا أدباً أن تنسى ذلك الجميل، وتتجاهل حقّ الزّوجيّة الّتي كانت بينهما. وليس من الوفاء أن يموت زوجها من هنا، ثمّ تنغمس في الزّينة وترتدي الثّياب الزّاهية المعطّرة، وتتحوّل عن مترل الزّوجيّة، كأنّ عشرةً لم تكن بينهما.

وقد اختلف الفقهاء في جملة من النساء هل تجب عليهن العدة أم لا؛ وعلى رأسهم الكتابية المخالفة في الدين؛ والصغيرة والأمة؛ والمكاتبة؛ والمطلقة طلاقا بائنا؟ أما الكتابية؛ فقد ذهب مالك – في رواية ابن القاسم – والشّافعيّة والحنابلة إلى أنّها يجب عليها الإحداد مدّة العدّة إذا مات زوجها

---

(1) ينظر في أدلة المذاهب: **الاستذكار؛410/5. ونيل الأوطار؛218/6.**

(2) **بداية المجتهد.16/2.**

المسلم، وذلك لأنّ الإحداد تبع للعدّة؛ فمتى وجبت عليها عدّة الوفاة وجب عليها الإحداد. وذهب الحنفيّة ومالك في رواية أشهب إلى أنّه لا إحداد عليها؛ لأنّ الإحداد مطلوب من المسلمة. ولهم في البقية مثل هذا الخلاف.[1]

قال ابن رشد معللا سبب اختلافهم فيمن ذكرن؛ مرجعا سبب الخلاف إلى معقولية المعنى من عدمها:« وسبب الخلاف: بين من أوجبه على المسلمة دون الكافرة أن من رأى أن الاحداد عبادة لم يلزمه الكافرة، ومن رأى أنه معنى معقول، وهو تشوف الرجال إليها وهي إلى الرجال، سوى بين الكافرة والمسلمة، ومن راعى تشوف الرجال دون تشوف النساء فرق بين الصغيرة والكبيرة إذا كانت الصغيرة لا يتشوف الرجال إليها، ومن حجة من أوجبه على المسلمات دون الكافرات قوله:«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد إلا على زوج...»[2].قال: وشرطه الإيمان في الاحداد يقتضي أنه عبادة.

وأما من فرق بين الأمة والحرة وكذلك الكتابية، فلأنه زعم أن عدة الوفاة أوجبت شيئين باتفاق: أحدهما: الإحداد، والثاني: ترك الخروج، فلما سقط ترك الخروج عن الأمة بتبذلها والحاجة إلى استخدامها سقط عنها منع الزينة. ومن أوجبه على المتوفى عنها زوجها دون المطلقة تعلق بالظاهر المنطوق به، ومن ألحق المطلقات بهن **فمن طريق المعنى**، وذلك أنه يظهر من معنى الإحداد أن المقصود به أن لا تتشوف إليها الرجال في العدة ولا تتشوف هي إليهم. وذلك سدا للذريعة لمكان حفظ الأنساب »[3].

- **المسألة الثالثة: تحريم نكاح الربيبة.**

«أجمعت الأمة أن الرجل إذا تزوج امرأة ولها ابنة أنه لا تحل له الابنة بعد موت الأم أو فراقها إن كان دخل بها، وإن كان لم يدخل بالأم حتى فارقها؛ حل له نكاح الربيبة وأن قوله – عز و جل: ﴿ **وَرَبَائِبُكُمُ اللاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنّ** ﴾؛[النساء:23]؛شرط صحيح في الربائب اللاتي في حجورهم. واختلفوا إذا لم تكن الربيبة في حجره»[4].

---

(1) ينظر في أقوال المذاهب وأدلتها: **بدائع الصنائع:446/7. المدونة؛404/4.الحاوي الكبير؛176/11 .المغني:167/9.**

(2) متفق عليه:**البخاري**:كتاب الطلاق: باب حد المرأة على غير زوجها،430/1.رقم:1221 **مسلم**،كتاب الطلاق: باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة.رقم: 938. **ومالك**: الموطأ؛ باب ما جاء في الإحداد: رقم:2215.

(3) ابن رشد؛ **بداية المجتهد.101/2.**

(4) ابن عبد البر؛ **الاستذكار.457/5.**

وأساس الخلاف هل وصف الربيبة بأنها في الحجر مؤثر في التعليل أم خرج للغالب؛ بحيث تكون العلة من النهي عدم قطع الأرحام؛ ووصف الوجود في الحجر تلميح إلى أنها بمنزلة الابنة.

قال ابن رشد مبينا أصل هذا الخلاف:«المسألة الأولى: وهي هل من شرط تحريم بنت الزوجة أن تكون في حجر الزوج أم ليس ذلك من شرطه؟ فإن الجمهور على أن ذلك ليس من شرط التحريم، وقال داود: ذلك من شرطه، ومبنى الخلاف هل قوله تعالى: ﴿ **اللاتِي فِي حُجُورِكُمْ** ﴾؛ وصف له تأثير في الحرمة أو ليس له تأثير، وإنما خرج مخرج الموجود الأكثر؟ فمن قال خرج مخرج الموجود الأكثر وليس هو شرطا في الربائب، إذ لا فرق في ذلك بين التي في حجره أو التي ليست في حجره؛ قال: تحرم الربيبة بإطلاق، ومن جعله شرطا **غير معقول المعنى** قال: لا تحرم إلا إذا كانت في حجره»(1).

- **المسالة الرابعة: الوصية للوارث.**

يشترط لنفاذ الوصية ألا يكون الموصى له وارثاً للموصي عند موت الموصي، إذا كان هناك وارث آخر لم يجز الوصية. فإن أجاز بقية الورثة الوصية لوارث، نفذت الوصية، فتكون الوصية للوارث موقوفة على إجازة بقية الورثة للأحاديث التي تنهى عن الوصية للوارث؛ ولأن في إيثار بعض الورثة من غير رضا الآخرين ما يؤدي إلى الشقاق والنزاع، وقطع الرحم وإثارة البغضاء والحسد بين الورثة. ومعنى الأحاديث أن الوصية للوارث لا تنفذ مطلقاً، مهما كان مقدار الموصى به، إلا بإجازة الورثة، فإن أجازوها نفذت، وإلا بطلت، وإن أجازها بعضهم دون بعض، جازت في حصة المجيز، وبطلت في حق من لم يجز، لولاية المجيز على نفسه دون غيره.وهذا شرط لنفاذ الوصية عند الجمهور، فإنهم قرروا أن الوصية صحيحة لكن لا تجوز الوصية لوارث ولا تنفذ إذا لم يجزها الورثة. وقال آخرون:الوصية باطلة لحديث:«**لا وصية لوارث**»(2)؛ فإن أجاز الورثة ما أوصي به للوارث أو الزائد على الثلث، فعطية مبتدأة منهم، لا تنفيذ لوصية الموصي(3).

قال ابن رشد:«واختلفوا إذا أجازتها الورثة، فقال الجمهور: تجوز، وقال أهل الظاهر والمزني: لا تجوز. **وسبب الخلاف**: هل المنع لعلة الورثة أو عبادة؟ فمن قال عبادة قال: لا تجوز وإن أجازها

(1) **بداية المجتهد.27/2.**

(2) **ابن ماجه**؛ كتاب الوصايا؛باب: لا وصية لوارث؛**906/2.رقم:2714.** وهو صحيح الإسناد.

(3) ينظر في المسألة: **بدائع الصنائع:229/17. المدونة.379/4. المغني: 449. الحاوي:191/8.**

الورثة، ومن قال بالبيع لحق الورثة أجازها إذا أجازها الورثة، وتردد هذا الخلاف راجع إلى تردد المفهوم من قوله ﷺ::«لا وصية لوارث» هل هو معقول المعنى أم ليس بمعقول؟»[1].

- **المسالة الخامسة: الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له.**

حديث سعد المشهور في عدم جواز الوصية بأكثر من الثلث؛ كحد عينه ﷺ لصاحب المال؛ غير أنه قد اتصل به وصف قد يخرج هذا التحديد من التعبد إلى التعليل؛ كأن يعد هذا في الحالات التي يكون فيها الورثة فقراء أو يخشى عليهم الفقر؛ أما إذا كانوا أغنياء فلا عليه إن أوصى بأكثر من الثلث؛ غير أنه لا قائل به؛ وإنما الوارد إذا لم يكن له ورثة. وحديث سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه – هو التالي:قال:«جاءني رسول الله ﷺ يعودني، عامَ حَجَّة الوداع من وجع اشتدّ بي. فقلتُ : يا رسول الله، إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال، ولا يَرِثُني إلا ابنة لي، أَفأَتصدَّق بثلثي مالي؟ قال:لا. قلتُ : فالشَّطْر يا رسول الله ؟ فقال: لا. قلتُ : فالثلث ؟ قال: فالثلث، والثلث كثير– أو كبير– إنك أن تَذَرْ ورثتك أغنياء خير من أن تَذَرهم عالَة يَتَكَفَّفُون الناسَ...»[2].

قال ابن رشد:« أما اختلافهم في جواز الوصية بأكثر من الثلث لمن لا وارث له، فإن مالكا لا يجيز ذلك والأوزاعي، واختلف فيه قول أحمد، وأجاز ذلك أبو حنيفة وإسحاق، وهو قول ابن مسعود.».

«**وسبب الخلاف**: هل هذا الحكم خاص بالعلة التي علله بها الشارع أم ليس بخاص، وهو أن لا يترك ورثته عالة يتكففون الناس كما قال عليه الصلاة والسلام:« إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»؟ فمن جعل هذا السبب خاصا وجب أن يرتفع الحكم بارتفاع هذه العلة، ومن جعل الحكم عبادة وإن كان قد علل بعلة، أو جعل جميع المسلمين في هذا المعنى بمنزلة الورثة قال: لا تجوز الوصية بإطلاق بأكثر من الثلث»[3].

وقد ألمح ابن عاشور إلى هذه المسألة في تحليلاته المقاصدية فقال:« وقد أجمع العلماء على الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص حيث سأل النبي ﷺ أن يوصي في ماله؛ فقال له:« الثلث والثلث كثير»؛ فجعلوا الوصية بالزائد على الثلث مردودة إلا أن يجيزها الورثة؛ ولم يحملوه محمل الإشارة

---

(1) ابن رشد؛ **بداية المجتهد.272/2.**

(2) **متفق عليه**: **البخاري**: كتاب: الفرائض؛باب: ميراث البنات.2476/6.رقم:**6352**. **مسلم**: كتاب: الفرائض؛باب الوصية بالثلث.رقم:**2564.**

(3) **بداية المجتهد.273/2.**

والنصيحة؛ مع ما قارنه مما يسمح بذلك. وهو قوله:« إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس». فإنه مؤذن بالنظر إلى حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم؛ مع كونه جرى بين رسول الله ﷺ وسعد خاصة؛ ولم يفعل به رسول الله ﷺ ولا رواه عنه غير سعد؛ فكان للفقيه أن يجيز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء؛ ولم يقل به أحد من أهل العلم؛ أو لمن لم يكن له وارث؛ وقد قال بذلك بعض أهل العلم فيما نقل ابن حزم في المحلى ... وهو قول شاذ»[1].

• المسألة السادسة: اشتراط النسب القرشي في الخليفة.

تعد مسألة اشتراط النسب القرشي من أهم المسائل التي اختلف فيها الفقهاء؛ لاختلافهم في تعليل الحكم أو تعبديته؛ ولها أثر بالغ لتعلقها بأكبر مصالح المسلمين في الولاية العامة؛ والأصل أن أبواب الحكم من العادات؛ بل إن أصل الحكم مبني على قاعدة:« تصرف الحاكم منوط بالمصلحة»؛ ووجود شرط النسب في الولاية فيه لمسة تعبد لا تتناغم ومقاصد الباب من جلب المراشد ودرء المفاسد.

فقال أهل السنة: يجب كون الخليفة من قريش لقول النبي ﷺ: «**الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ**»[2]. وقوله:«**قَدِّمُوا قُرَيْشاً وَلاَ تَقَدَّمُوهَا**»[3] ؛ وكثيرة هي الأحاديث التي تمدح قريشا وتخصهم بالخلافة؛ وتذم من ينازعهم إياها [4].

وقال الخوارج، والمعتزلة بعدهم ووافقهم أبو بكر الباقلاني: بأن الإمامة حق لكل مسلم متى استكمل الشروط الأخرى ، وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِ عُمَر رضي الله عنهُ:« **لَوْ كَانَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ حَيًّا لَوَلَّيْتُهُ**»[5]، وَلاَ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ هَاشِمِيًّا وَلاَ عَلَوِيًّا بِاتِّفَاقِ فُقَهَاءِ الْمَذَاهِبِ الأَرْبَعَةِ ، لأَنَّ الثَّلاَثَةَ الأُوَل مِنَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ لَمْ يَكُونُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ ، وَلَمْ يَطْعَنْ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي خِلاَفَتِهِمْ ، فَكَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعًا فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ. [6]

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور؛ **مقاصد الشريعة الإسلامية؛ ص:47.**

(2) سبق تخريجه: ينظر :**ص: 85.**

(3) أخرجه **البزار** في مسند علي رضي الله عنه: برقم:**465. 100/1.**

(4) ينظر «كنز العمال»و«جامع الأصول» فقد جمعا الكثير من الأحاديث التي رويت في قريش: **كنز العمال: 20/12** إلى **38/12.**[أي:18 صفحة] وابن الأثير: **جامع الأصول: 42/4.** إلى:**48/4.**[أي:6 صفحات].

(5) العيني؛ **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري؛ 338/16.**

(6) **حاشية ابن عابدين:548/1.**

وقد رد ابن خلدون على ما روي عن عمر؛ وأخرج النص على اشتراط القرشية من القبلية التي تتبادر إلى الذهن؛ إلى معنى سنني أعمق هو الكفاية والعصبية والنصرة التي كانت في قريش؛ ثم طرد العلة إلى كل نسب أو قبيلة أو وضع تكون فيه المنعة.قال في الرد على المخالفين:«أما النسب القرشي؛ فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: " منا أمير ومنكم أمير " بقوله ﷺ:«الأئمة من قريش»؛ وبأن النبي ﷺ أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الأمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم: «منا أمير ومنكم أمير». إلا أنه لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم، **فاشتبه ذلك على كثير من المحققين** حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية وعولوا على ظواهر في ذلك، مثل قوله صلى الله عليه وسلم:«**اِسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ وَلِيَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ ذُو زَبِيبَةٍ**»[1] ، وهذا **لا تقوم به حجة** في ذلك، فإنه **خرج مخرج التمثيل والفرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة**، ومثل قول عمر لو: «كان سالم مولى حذيفة حياً لوليته» أو «لما داخلتني فيه الظنة»، وهو أيضاً لا يفيد ذلك لما علمت **أن مذهب الصحابي ليس بحجة**[2]، وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم. في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب. ولما استعظم عمر أمر الخلافة ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه، عدل إلى سالم لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب فرآه غير محتاج إليه، إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية وهي حاصلة من الولاء. فكان ذلك حرصاً من عمر رضي الله عنه على النظر للمسلمين وتقليد أمرهم لمن لا تلحقه فيه لائمة ولا عليه فيه عهدة...و[قد] بقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين. وَرُدَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الإجماع»[3].

---

(1) أخرجه **البخاري** بلفظ:«**اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا ، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ** ». كتاب الأحكام؛ باب:السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية.**رقم**: **6723. 2612/6.**

(2) استعمل ابن خلدون هنا الحِجَاجَ الأصولي في رد الأدلة؛ زيادة إلى ما عهد عليه من تخصيص النصوص الشرعية بالسنن الإلهية.

(3) ابن خلدون. **المقدمة في علم العمران**.**99/1.**

ثم حلل ابن خلدون معنى اشتراط النسب القرشي تحليلا مقاصديا سننيا؛ يشبه أن يكون القول الفصل في إزالة وهو التعبد عن هذه المسألة العويصة؛ وتعليله القرشية بالعصبية؛ يندرج ضمن التعليل بالعرف أو بالظرف؛ وهو من قبيل التعليل الخارجي كما سلف في فصل التعليل.

قال ابن خلدون:«ولنتكلم الآن في **حِكْمَةِ اشتراط النسب** ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب؛ فنقول: **إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها**[1]. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، **لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمْتَ**، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أن قريشاً كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكرة، فتفترق الجماعة وتختلف الكلمة. والشارع محذر من ذلك حريص على اتفاقهم، ورفع التنازع والشتات بينهم، لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة، لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها ومنع الناس منها. فاشترط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصبية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الدولتين إلى أن اضمحل أمر الخلافة، وتلاشت عصبية العرب.

ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتغلب على بطون مضر، من مارس أخبار العرب وسيرهم وتفطن لذلك في أحوالهم. وقد ذكر ذلك ابن إسحق في كتاب السير وغيره. فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، **وعلمنا أن الشارع لا يخص**

---

(1) يلاحظ كيف أن ابن خلدون يعدُّ تعليل الحكام الشرعية بالحِكَمِ والمصالح **مسألةً مُسَلَّمَةً**؛ ولعله انطلق منها إلى تعليل الأحداث التاريخية؛ وبها يفهم كم خسرت الأمة من وقت في الجدال العقيم حول تعليل الأحكام والأحداث.

الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها **وطردنا العلة المشتملة على، المقصود من القرشية وهي وجود العصبية**، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية. ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم **وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة**. وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه... ثم **إن الوجود شاهد بذلك**، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. **وَقَلَّ أَنْ يَكُونَ الأَمْرُ الشَّرْعِيُّ مُخَالِفاً لِلأَمْرِ الوُجُودِيِّ**»[1].

وعقب الدكتور ضياء الدين الريس وغيره على ذلك بأن «الإسلام لما لم يقر فكرة العصبية كغاية في التشريع أو كأساس في تكوين المجتمعات،فإن المعول عليه توفير القوة والطاعة، وبما أن ذلك لم يعد يعتمد على العصبية كما كان في الماضي، بل أصبح مستمداً من نظام الدولة وما تملك من جيوش، فإن هذا الشرط لم يعد ضرورياً، ويكفي أن يختار الخليفة بالطريقة المشروعة، وأن يحوز رضا المسلمين. ويلزم من هذا أن يكون الشرط الآن هو أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة، ليكون مطاعاً مرضياً عنه، ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة، فيترتب على وجوده حصول الوحدة، وتنتفى دواعي الخلاف»[2].

- **المسألة السابعة: إسبـــــــال الثيـــــاب.**

من المسائل المشهورة في باب العادات؛ والتي كان أساس الاختلاف فيها الاختلاف في كون الحكم تعبديا ثابتا أم معللا متغيرا؛ مسألة إسبال الثياب من القمص والسراويل والعمامات وغيرها؛ **ولا خلاف** بين العلماء في جواز إطالة النساء ثيابهن؛ بل منهم من ذهب إلى استحبابه؛ لحاجتهن إلى الستر[3]؛ أما الرجال؛ فإن الوارد من النصوص الحديثية كثير؛ منه المطلق ومنه المقيد؛ ومنه المبهم؛ وأكثر الأحاديث تجعل علة النهي:« الرياء؛ والخيلاء؛ والبطر[4]؛ والكبر».

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة في علم العمران البشري؛100/1.**

(2) ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية:**ص: 257.**

(3) ينظر: ابن عبد البر: **التمهيد:228/20.** ابن حجر: **فتح الباري:270/10.**

(4) **قال ابن عبد البر:**« وأما أصل البطر في اللغة فله وجوه:أحدها كفر النعمة أو الدهش؛ قاله الخليل؛ ولكن المعنى المراد بهذا الحديث التبختر في المشي والنظر في الأعطاف والتيه والتكبر والتجبر ونحو ذلك». **التمهيد:18/10. معجم المقاييس:262/1.**

فمن العلماء من قيد النهي بقصد العلل المذكورة؛ فمن أسبل بتلك النية الفاسدة فعمله كبيرة؛ ومن لم يقصد؛ فمنهم من أباح ومنهم من كره. ومنهم من عد الإسبال في ذاته معصية؛ والإسبال بقصد الكبر كبيرة !.

فمن الوارد؛ ما رواه أبو ذر رضي الله عنه عن ﷺ أنه قال:« **ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** » قَالَ فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلاَثَ مِرَارٍ. قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟. قَالَ:« **الْمُسْبِلُ وَالْمَنَّانُ وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ**»[(1)]؛ وعن ابن عمر: أنه سمع رسول الله ﷺ قال:« **مَنّ جرَّ ثَوَبَهُ خيلاءَ، لم ينظرِ الله إليهِ يومَ القِيامَةِ**». فقالَ أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، إنَّ إزاري يسترخي إلا أن أتعاهده، فقال رسولُ الله ﷺ:«**إنَّك لستَ ممن يفعله خيلاءَ**»[(2)]. والنص المطلق الذي يكاد يكون الوحيد؛ هو ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عَنِ النَّبِي ﷺ قَالَ: « **مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ**» [(3)]

قال ابن حجر:« وفي هذه الأحاديث أن إسبال الإزار للخيلاء كبيرة؛ وأما الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه أيضا؛ لكن استدل بالتقييد في هذه الأحاديث بالخيلاء؛ على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا، **فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء**. قال بن عبد البر:« مفهومه أن الجر لغير الخيلاء لا يلحقه الوعيد؛ إلا أن جر القميص وغيره من الثياب مذموم على كل حال»[(4)]. وقال النووي:«الإسبال تحت الكعبين للخيلاء فإن كان لغيرها فهو مكروه ؛وهكذا نص الشافعي على الفرق بين الجر للخيلاء ولغير الخيلاء؛ قال والمستحب أن يكون الإزار إلى نصف الساق والجائز بلا كراهة ما تحته إلى الكعبين؛ وما نزل عن الكعبين ممنوع منع تحريم إن كان للخيلاء؛ وإلا فمنع تنزيه لأن الأحاديث الواردة في الزجر عن الإسبال مطلقة **فيجب تقييدها** بالإسبال للخيلاء»[(5)].وقد فهم النووي من مجموع الطرق تخصيص مقيدها لمطلقها؛ قال:«أما قوله ﷺ « المسبل إزاره» فمعناه: المرخى له الجار طرفه **خيلاء**؛ كما جاء مفسرا في الحديث

(1) أخرجه:**مسلم**:باب:غلظ تحريم إسبال الإزار و...برقم:**306. 71/1.**

(2) أخرجه: **البخاري**: كتاب اللباس؛ باب: من جر إزاره من غير خيلاء.**برقم**:**5447. 2181/5.**

(3) أخرجه: **البخاري**: كتاب اللباس؛ باب: ما أسفل من الكعبين فهو في النار.**برقم**:**5450. 2183/5.** والتي قد ذكر النصوص المقيدة بالخيلاء والبطر قبل الباب وبعده.

(4) ابن عبد البر: **التمهيد**؛ **244/3.**

(5) ابن حجر العسقلاني؛ **فتح الباري**؛ **263/10.**

الآخر:«لا ينظر الله إلى من يجر ثوبه خيلاء»؛ والخيلاء: الكبرُ. **وهذا التقييد بالجر خيلاء يخصص عموم:**«المسبل إزاره»؛ ويدل على أن المراد بالوعيد من جره خيلاء وقد رخص النبيُّ ﷺ في ذلك لأبي بكر الصديق رضي الله عنه وقال:«لست منهم »؛إذ كان جره لغير الخيلاء»[1].

والحق أن اللباس من عاديات الحياة؛ وليس من معهود الشرع أن يرتب عقوبات كبيرة على أفعال بسيطة؛ قال الشاطبي:«المفهوم من وضع الشارع أن **الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها**، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريانُ الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يَكِرُّ بالإخلال عليها... فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرا كليا ضروريا؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا؛ فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضيلة، والمعصية صغيرة من الصغائر»[2]. لذا وجب البحث عن علة مناسبة للوعيد؛ وإذا نظر في مجموع الروايات؛ تحصل أن هذه العلة إنما هي الكبر والرياء والبطر؛ التي كان من مظاهرها عند العرب جر الثياب والعمائم والقمصان؛ وقد بالغ ابن العربي لما عد مجرد إطالة الثوب؛ في أي عصر علامة على الكبر؛ وأنه لا يصح الادعاء بخلافه؛ قال في العارضة:«لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبه ويقول لا أتكبر فيه؛ لأن النهي قد تناوله لفظا وتناول علته؛ ولا يجوز أن يتناول اللفظ حكما فيقال يقول إلي لست ممن يمتثله لأن تلك العلة ليست فيَّ؛ فإنه مخالف للشريعة ودعوى لا تسلم له؛ بل من تكبره يطيل ثوبه وإزاره؛ فكذبه معلوم في ذلك قطعا»[3].وقد حاول ابن حجر أن يجمع الحكم التي يمكن أن تكون مقصودة من النهي؛ فعد منها الإسراف؛ والتشبه بالنساء ؛وقوَّاهُ؛ والتحرز من النجاسة؛ أو يكون مظنة الكبر[4].

والظاهر أن إسبال الإزار كان علامة كبر زمن النبي ﷺ وإلى أزمان متأخرة؛ فيكون الفقه الحي؛ أن تحرم جميع مظاهر الرياء والكبر؛ حتى ولو كان لبس الثياب فوق الكعبين؛ كما حصل مع موضات الثياب هذه الأيام؛ لأن الأصل أن يدور الحكم مع علته؛ ولا علاقة لطول الثياب وقصرها بالحرمة؛ لأن المحرمَ الكبرُ والرياء. فكل هيأة من لباس أو مركب أو مطعم دلت على رياء وكبر فهي محرمة؛ والأصل المعول عليه هو عرف الناس؛ والعرف متغير. والله أعلم. **والحمد لله رب العالمين.**

---

(1) النووي؛ **شرح صحيح مسلم؛ 116/2.**

(2) الشاطبي؛ **الموافقات؛ 227/2-228.**

(3) ابن العربي؛ **عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي؛ 338/7.**

(4) ابن حجر؛ فتح الباري؛**263/10 -265.**

الفهارس

طرف الآية	رقمها	الصفحة.

—سورة الفاتحة—

طرف الآية	رقمها	الصفحة.
﴿الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ	3	241

—سورة البقرة—

طرف الآية	رقمها	الصفحة.
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ	21	99
﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا	23	129
﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ	30	126
﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	31	129
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	43	205-201
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ	.93	241
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا	104	324
﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ	127	259
﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا	128	169
﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ	143	144
﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ	143	247
﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا	148	175
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى	178	136
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ	178	-136-88 179-144
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ	183	231-144
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	183	223-164
﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ	185	169
﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ	187	209
﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ	188	281
﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ	196	23

﴿ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ﴾	196	327
﴿ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا ﴾	216	320
﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾	228	229
﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾	233	229
﴿ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾	239	169
﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾	256	115
﴿ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾	260	153
﴿ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾	285	153
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾	286	50
﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾	286	50

– سورة آل عمران –

﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾	07	146
﴿ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ﴾	50	160
﴿ وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ﴾	72	115
﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴾	96	178
﴿ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾	165	245

–سورة النساء–

﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ﴾	11	236
﴿ وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم ﴾	22	314-222
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾	23	229
﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾	34	230-229
﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾	65	168-158

16	66	﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم
211	78	﴿ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا
231	103	﴿ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ إِنَّ الصَّلَاةَ
-166-105 167	161-160	﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ

–سورة المائدة–

206	2	﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا
347	4	﴿ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ
144	6	﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ
175	48	﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
243	48	﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ
170	50	﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ
84	67	﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ
281	91	﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ
81	87	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ
143	94	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ

–سورة الأنعام–

223	11	﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ
228	14	﴿ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا
48	17	﴿ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
251	33	﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ
167-166	146	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ
340	151	﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ

–سورة يوسف–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	2	359
﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾	108	337
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾	109	223

–سورة الرعد–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾	11	249
﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ﴾	24-23	177

–سورة إبراهيم–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾	4	360

–سورة النحل–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم﴾	26	259
﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	76-74	47
﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا ... عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾	76-75	241
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾	90	340-223
﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾	125	337

–سورة الإسراء–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾	1	16
﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾	32	222
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾	36	156
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾	75	227

–سورة طه–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي	14	316
﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ	50	228
﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا	110	247

–سورة الأنبياء–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ	1	316
﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	23	-125-48 126
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ	107	248

–سورة الحج–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ	27	231
﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ	28	144
﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ	28	164
﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ	67	175
﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ	75	118
﴿ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا	78	162
﴿ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	78	102

–سورة المؤمنون–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ	34-31	249

–سورة النور–

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا	51	168

﴿ وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم	49-47	250

—سورة الفرقان—

﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا	48	354

—سورة النمل—

﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا	14	251

—سورة القصص—

﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ	15	97
﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓ	16	97
﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا	59	338

—سورة العنكبوت—

﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ	45	316
﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ	45	-164-144 223

—سورة الروم—

﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ	18-17	227
﴿ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ	27	250
﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا	30	230-229
﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ	39	222

-سورة الأحزاب-

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا	36	48
﴿ زَوَّجْنَٰكَهَا	37	314
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا	42-41	316
﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا	45	341
﴿ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ	50	315
﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ	50	78-75
﴿ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا	72	36

-سورة فاطر-

﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا	43	229

-سورة الصافات-

﴿ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ	102	168
﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ	103	168
﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ	106	168

-سورة الزمر-

﴿ وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ	73	177

-سورة الشورى-

﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ	21	51
﴿ ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ	19	247

-سورة الطلاق-

-سورة الملك-

-سورة المزمل-

-سورة الجن-

-سورة القيامة-

-سورة الأعلى-

-سورة العلق-

-سورة الزلزلة-

فهرس المصادر والمراجع

❖ .القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- كتب التفسير -

1.**البقاعي**؛ برهان الدين أبو الحسن إبراهيم؛ **نظم الدرر في تناسب الآبات والسور**؛ دار الكتاب الإسلامي؛ القاهرة؛ ط1413/2هـ.

2. **الرازي**؛ أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي؛ **مفاتيح الغيب** ؛ دار الفكر؛ بيروت؛ الطبعة الأولى؛ 1981م.

3.**الطبري**؛ محمد بن جرير؛ **جامع البيان في تفسير القرآن**؛دار المعرفة؛ بيروت.الطبعة الرابعة. 1400/ 1980.

4.**محمد عبده: تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار** ؛تأليف محمد رشيد رضا,دار المعرفة,بيروت ؛لبنان,ط2؛ دت.

5. **ابن عاشور**. محمد الطاهر. **التحرير و التنوير** ,الدار التونسية والمؤسسة الوطنية للكتاب .الجزائر.1981م.

6.**القرطبي**. **الجامع لأحكام القرآن** . دار إحياء التراث العربي . بيروت. لبنان. د ت.

7.**سيد قطب: في ظلال القرآن** . دار الشروق. مصر. ط 34. 1998م.

- كتب الحديث -

1. **ابن الأثير**؛ مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (المتوفى : 606هـ)؛ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**؛ مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان؛ دار الفكر؛ نشر بين: 1969م و1972م.

2.**الباجي**؛ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي؛ **المنتقى شرح الموطأ**؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت لبنان؛ 1999م.

3.**البخاري**: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، **الجامع الصحيح المختصر**؛ دار ابن كثير، اليمامة ؛ بيروت الطبعة الثالثة، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا. 1407هـ؛ 1987م.

4.**ابن بطال**؛ أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي المالكي؛ **شرح صحيح البخاري**؛ ؛ مكتبة الرشد؛ الرياض.1423هـ؛ 2003م.الطبعة الثانية تحقيق:أبو تميم ياسر بن إبراهيم.

5.**البيهقي**؛ ؛أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي؛ **السنن الكبرى**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا؛ مكتبة دار الباز؛ مكة المكرمة ، 1414هـ/ 1994م.

6.**الترمذي**: محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.

7.**ابن حبان**: محمد أبو حاتم التميمي، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2: 1419هـ/1999م.

8. **ابن حجر**: أحمد بن علي العسقلاني ؛**فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري**,دار السلام؛الريض,ودار الفيحاء,دمشق.تح :عبد العزيز بن باز.ط3. 1421هـ/2000م.

9.وله: **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**؛ دار الكتب العلمية؛ الطبعة الأولى 1419هـ. 1989م.

10.**أبو داود**: السجستاني، **سنن أبي داود**، تعليق عزت عبيد الدعاس، سوريا،ط1: 1388 هـ.

11.**ابن دقيق العيد**: تقي الدين أبو الفتح، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، ؛ تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس؛ مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الأولى؛ 2005م

12.**الزيلعي**؛ جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف؛ **نصب الراية لأحاديث الهداية**؛ مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية؛ الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.

13. **ابن عبد البر**: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت: 463هـ)؛ **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**؛ تحقيق سالم محمد عطا و محمد علي معوض؛ دار الكتب العلمية؛ الطبعة الأولى:2000م.

14.**عبد الرزاق**: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني؛ **مصنف عبد الرزاق**؛ تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي؛ المكتب الإسلامي؛بيروت؛الطبعة الثانية؛1403هـ.

15. **الطحاوي**؛ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة؛ **شرح مشكل الآثار**؛ تحقيق: شعيب الأرنؤوط؛ مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الأولى:1994م.

16.**ابن ماجة**: أبو الحسن الحنفي، **سنن ابن ماجة**، تحقيق مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1: 1416هـ/1996م.

17. **المباركفوري**؛ أبو العلا ؛ **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**؛ ؛دار الكتب العلمية.

18.**مسلم**: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري القشيري، **صحيح مسلم**، دار الجيل ببيروت مع دار الأفاق الجديدة؛، بيروت، لبنان، ط1: 1376هـ/1956م.

19.**مالك بن أنس**؛ أبو عبدالله الأصبحي؛ **الموطأ**؛ دار إحياء التراث العربي – مصر؛ تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

20.

21.**النسائي**: ؛ أحمد بن شعيب بن علي، **المجتبى من السنن**؛تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. كتب المطبوعات الإسلامية – حلب؛ الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م. مذيل بأحكام الألباني,

22.**النووي**:يحيى بن زكريا؛**شرح صحيح مسلم** ؛دار الفكر ,بيروت ,لبنان 1401 ه./1981 م.

23. **الشوكاني**؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني؛ **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**؛ إدارة الطباعة المنيرية؛ 1999م.

24. **الهندي**؛ علي بن حسام الدين المتقي؛ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**؛ مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الخامسة ،1401هـ/1981م؛ تحقيق:بكري حياني - صفوة السقا.

- كتب المعاجم والتراجم -

1.**أحمد رضا**. **معجم متن اللغة**. دار مكتبة الحياة. بيروت. 1379هـ .1960م.

2.**الأصفهاني**.الراغب. **المفردات في ألفاظ القرآن الكريم**. دار المعرفة. بيروت. لبنان تحقيق محمد سيد الكيلاني.دت.

3.**جميل صليبا**؛ **المعجم الفلسفي**؛. دار الكتاب اللبناني الطبعة الأولى؛1973م

4.**ابن دريد**؛ أبو بكر محمد بن الحسن. ؛ **جمهرة اللغة**؛ دار العلم للملايين؛ ط1/بيروت.1987م؛ تحقيق:رمزي منير تمليكي.

5.**الرازي**: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق لجنة من علماء العربية، دار الفكر العلمي، بيروت،لبنان، دط: 1401هـ/1991م.

6.**المرادي**؛ محمد خليل أفندي؛ **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**. الكتب العلمية؛ بيروت؛ لبنان؛ دط؛ دت.

7.**مراد وهبة**؛ **المعجم الفلسفي**؛. دار الثقافة الجديدة. الطبعة الثالثة؛ 1979م.

8. **ابن منظور**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**؛ دار المعارف، القاهرة، مصر، دط،دت.

9. ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، **معجم مقاييس اللغة**، طبعة اتحاد الكتاب العرب؛تحقيق:عبد السَّلام محمد هارُون 1423ه2000م : 1399هـ/1979م.

10.الفيروز أبادي: مجد الدين بن محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، دار الكتاب العربي، دط: 1983م.

11.الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقري، **المصباح المنير**، دار القلم، بيروت، دط، دت .

12. قلعجي: محمد رواس و حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس،بيروت،ط2: 1408هـ/1990م.

- كتب الفقه -

1.البُجَيْرمي؛ سليمان بن محمد البجيرمي؛ **حاشية على الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني**؛ دار الفكر؛ بيروت؛ دط؛ دت.

2.البهوتي؛ منصور بن يونس بن إدريس (ت1051هـ). **شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**؛ الطبعة الأولى؛ دار عالم الكتب بيروت؛ لبنان.؛ 1996م.

3. وله: **كشاف القناع عن متن الإقناع**؛ تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال؛ دار الفكر؛ بيروت؛ الطبعة الأولى:1402هـ.

4. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت : 728هـ)؛ **شرح العمدة في الفقه**؛ تحقيق:د.سعود صالح العطيشان؛ مكتبة العبيكان؛ الرياض.الطبعة الأولى؛ 1413هـ.

5.الخرشي؛ محمد بن عبد الله؛ **شرح العلامة مختصر خليل**؛ دار الفكر؛ د ط؛ دت.

6.الدردير: أحمد ؛**الشرح الصغير؛ معه حاشية الصاوي لأحمد بن محمد الصاوي**؛ دار المعارف ؛مصر؛1974م.

7.ابن رشد الحفيد ،محمد بن أحمد بن محمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط: 1421هـ/2001م.

8.الزحيلي وهبة؛ الفقه الإسلامي وأدلته؛الشَّامل للأدلّة الشَّرعيَّة والآراء المذهبيَّة وأهمّ النَّظريَّات الفقهيَّة وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها؛ الطبعة الرابعة؛ دار الفكر؛ دمشق ؛ سوريا.

9.الزيلعي: خير الدين عثمان بن علي؛ **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**. دار الكتاب الإسلامي؛ 1413هـ.

10.**الدسوقي**؛ محمد بن عرفة؛ **حاشية على الشرح الكبير للدردير على مختصر العلامة خليل**؛ دار الفكر ؛بيروت لبنان.

11.**الكاساني**: علاء الدين؛ **بدائع الصناع في ترتيب الشرائع**؛ دار الكتاب العربي؛بيروت. 1402هـــ.

12.**الكوهجي**: عبد الله بن الشيخ حسن ؛**زاد المحتاج بشرح المنهاج** ؛إدارة إحياء التراث العربي؛قطر؛ط3؛ 1407هـــ/1987م.

13.**مالك بن أنس**؛ بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت : 179هـــ)؛ **المدونة الكبرى؛ رواية سُحْنُون لسماعات ابن القاسم**؛ تحقيق: زكريا عميرات؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت ؛ لبنان.

14. **الماوردي**؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي؛ **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي؛ شرح مختصر المزني**؛ دار الفكر؛ بيروت؛ لبنان. الطبعة الأولى.1994م.

15.**المرداوي**؛ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي (ت : 885هـــ)؛ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**؛ تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي **!**؛ دار الكتب العلمية؛ الطبعة الأولى:1997م.

16.**ابن مفلح**: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي (المتوفى : 763هـــ)؛ **كتاب الفروع و معه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي**؛ تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي؛ مؤسسة الرسالة: الطبعة الأولى 1424 هـــ - 2003 مـــ.

17. **النفراوي**: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (ت : 1126هـــ)؛ **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**؛ تحقيق:رضا فرحات. مكتبة الثقافة الدينية.

18.**ابن عابدين**؛ محمد أمين؛ **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار(الشهير بحاشية ابن عابدين)**؛ دار الفكر؛ بيروت؛ لبنا؛ الطبعة الأولى؛1421هـــ/ 2000م؛

19.**العمراني**؛ أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي اليمني(**ت:558**هـــ)؛ **البيان في مذهب الإمام الشافعي**؛ اعتنى به: قاسم محمد النوري. دار المنهاج؛ لبنان؛ بيروت؛ الطبعة الأولى: 1421هـــ/2000م.

20.**ابن قدامة**: الموفق محمد بن أحمد المقدسي ؛ **المغني والشرح الكبير**؛ دار الكتاب العربي ؛بيروت ؛لبنان .دط.1392هـــ.

21. **ابن القيم**؛ **أحكام أهل الذمة**؛ دار ابن حزم؛ بيروت؛ تحقيق: يوسف أحمد البكري و شاكر توفيق العاروري الطبعة الأولى: 1418هـ.1997م.

22. **القاضي**: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي ؛ **الإشراف على مسائل الخلاف** . د.ت.دط.

23. **وله**: **التلقين في الفقه المالكي**؛ تحقيق: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني؛ دار الكتب العلمية؛ الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.

24. **القرافي**؛ شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي؛ **الذخيرة**. دار الغرب الإسلامي؛ بيرووت؛الطبعة الأولى؛ 1994.تحقيق:الدكتور محمد حجي.

25. **القرضاوي**. يوسف؛ **فقه الزكاة**.مؤسسة الرسالة ناشرون؛ الطبعة الأولى .1426هـ/ 2005م .

26. **الشافعي**: محمد بن إدريس؛ **الأم**؛ تحقيق وتخريج:رفعت فوزي عبد المطلب؛ دار الوفاء؛ الطبعة الأولى؛ 2001م.

27. **الشيباني** :محمد بن محمد بن أحمد الموريتاني. **تبين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك** للإحسائي؛ دار الغرب الإسلامي ؛ بيروت ؛لبنان ؛ ط1. 1991م.

28. **الشربيني** : الشيخ محمد بن أحمد الخطيب ؛**مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج** ؛دار إحياء التراث العربي؛بيروت ؛دط؛دت.

29. ابن الهمام؛ **كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي** (681هـ)؛ فتح القدير على كتاب الهداية للمرغنناني؛ دار الكتب العلمية؛ 2003م.

30. **الونشريسي**؛ أبو العباس أحمد بن يحيى؛ **المعيار المعرب والجامع المعرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب**. دار الغرب الإسلامي؛ الطبعة الأولى. 1401هـ/1981م

كتب أصول الفقه -

1. **أحمد فهمي أبو سنة**؛ العرف والعادة في رأي الفقهاء؛عرض نظرية في التشريع الإسلامي.الطبعة الثالثة؛ دار الكتب العلمية؛ 1995م.

2. **الآمدي**: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الإحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، دط:1403هـ/1983م.

3. **الأصبهاني**: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن ت:749هـ.بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب؛دراسة وتحقيق محمد علي جمعة؛دار السلام القاهرة؛ط1. 1424هـ/2004م.

4.**الإسنوي**: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الأصول وبحاشيته سلم الوصول لشرح نهاية السول لبخيت محمد المطيعي، عالم الكتاب، دط، دت.

5.**الباجي**: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول،: ت: عبد المجيد تركي ، دار الغرب . **ط1** . 1409 هـ/1989م.

6. **البخاري**: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط،دت.

7.**البرزنجي**؛ محمد؛ تعارض الأدلة الشرعية؛ مؤسسة الرسالة؛ الطبعة الأولى؛ 1996م.

8.**ابن برهان** : أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي؛ الوصول إلى الأصول؛ تح:عبد المجيد على أبو زيد ؛مكتبة المعارض؛الرياض. ط1. 1404هـ/1984م.

9.**البرهاني**؛ هشام؛ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية؛ دار الفكر؛ الطبعة الأولى؛ 1986م.

10.**البيضاوي**؛ عبد الله بن عمر بن محمد. منهاج الوصول إلى علم الأصول؛تح: سليم فهد شعبانية؛ دار البيروتي؛ دمشق. 2009م.

11.**البوطي**. محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. دار الفكر. دمشق. ط4. 2005م.

12. **التلمساني**؛ الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني؛ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول؛ اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى؛ مؤسسة الرسالة ناشرون؛ الطبعة الأولى؛2008م.

13.**التفتزاني**: سعد الدين محمود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه بهامشه شرح التوضيح للقاضي صدر الشريعة البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.

14. **جمعة**:علي محمد؛ القياس عند الأصوليين,دار الرسالة, القاهرة,ط1 ,1427هـ/2006م.

15. وله: **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**؛ منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الطبعة الأولى. 1996م.

16.**الجويني** : إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، دط: 1992م. تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1418هـ/1997م.

17.**ابن حزم**: أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء، دار الجيل ، بيروت، لبنان، ط2، 1407هـ/1987م.

18.**الخضري**: محمد الخضري بك، أصول الفقه، تحقيق خيري سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط: 1420هـ/2000م.

19. **خلاف**: عبد الوهاب، أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، دط :1424هـ/2003م.

20. **الخن**: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2: 1424هـ/2003م.

21.**الخن**؛ معاذ بن مصطفى الخن؛ اجتهادات الصحابة؛ دار الأعلام؛الطبعة الأولى؛2002م.

22. **الدبوسي**؛ أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى؛ **تقويم الأدلة في أصول الفقه**؛ تحقيق:محيي الدين ميسر؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ الطبعة الأولى؛2001م.

23. **الرازي**: فخر الدين محمد عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1408هـ/1988م.

24. **الزحيلي**: محمد وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط7: 1418هـ/1998م.

25. **الزركشي**: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البحر المحيط**، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1: 1414هـ/1994م.

26. **الزنجاني**:شهاب الدين محمود ؛ت:606 ؛**تخرج الفروع على الأصول**. تحقيق محمد أديب صالح. مؤسة الرسالة. بيروت ط4- 1982.

27. **محمد سليمان داود**. **نظرية القياس الأصولي**. دار الدعوة الإسكندرية. 1404 / 1984م.

28. **الميداني**؛ عبد الرحمن حسن حبنكة ؛ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**؛دار القلم؛ دمشق.

29. **ابن النجار**: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، دط: 1413هـ/ 1993م.

30.**النسفي**: أبو البركات عبد الله بن أحمد، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1: 1406هـ/1986م.

31. **أبو النُّور**: محمد زهير، **أصول الفقه**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دط:2004م.

32. **العطار**: حسن العطار،**حاشية العطار على جمع الجوامع**،دار الكتب العلمية،بيروت، دط،دت.

33. **الغرياني**: **محمد** الصادق ، **الحكم الشرعي بين النقل و العقل** . دار بن حزم. ط1. 2006 م/ 1427 هـــ.

34. **الغزالي**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد: **المستصفى في علم الأصول**، صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط: 1417هـــ/1996م.

35. ولـــه : **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، دط:1980م.

36. **وله**: **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** ,دار الرشاد ,بغداد ت:محمد الكبيسي. ,الطبعة الأولى؛ 1390هـــ/1971م.

37. **ابن قدامة**: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1414هـــ/1994م.

38. **القرضاوي**: يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية. معالم و ضوابط** . دار الفكر. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط.2 .1422هـــ.2001/-.

39. **القرافي**: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي؛ **نفائس الأصول في شرح المحصول** .تحقيق:عادل أحمد وعلي محمد؛ مكتبة نزار مصطفى الباز؛الطبعة الأولى:؛ 1995م.

40. **وله**: **شرح تنقيح الفصول في علم الأصول**؛ تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد؛ الطبعة الأولى؛ مكتبة الكليات ودار الفكر؛ القاهرة؛ 1398هـــ.

41. **قطب سانو**؛ مصطفى؛ **المصالح المرسلة مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة**,دار ابن حزم ط1. 2006-1427.

42. **السبكي**: علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، تحقيق أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية، ط1: 1464هـــ/2004م.

43. **وله**:. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب** ؛ تحقيق: على محمد عوض؛ عادل أحمد عبد الموجود. دار عالم الكتب؛ بيروت؛ الطبعة الأولى ؛ 1999م.

44. **السرخسي**: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1414هـــ/1993م.

45. **السعدي**. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**. ط1. 1406. 1986م.

46. سيد سابق: فقه السنة ؛ دار الكتاب العربي؛ بيروت؛ لبنان .

47.شلبي: محمد مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، دط: 1406هـ/1891م.

48. وله: **تعليل الأحكام** . دار النهضة العربية. ط2 (1401/ .1981م.

49.الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 1408هـ/1988م.

50. الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، **مذكرة في أصول الفقه**، دار العلوم والحكم، المدينة، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط4: 1425هـ/2004م.

51. الشنقيطي: سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي ؛**نشر البنود على مراقي السعود**؛ دار الكتب العلمية ؛بيروت لبنان.ط1ح 1409هـ/1988م.

52. الشوكاني: محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار ابن حزم، بيروت، ط1: 1425هـ/2004م.

53.ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، **التحرير مع تيسير التحرير**، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت.

-كتب القواعد و المقاصد-

1.آحميدان.محمد حامد. مقاصد الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة ناشرون. بيروت ,لبنان؛ ط1 ؛1417هـ /2004م.

2. البخاري: محاسن الإسلام وشرائع الإسلام. دار الكتاب العربي .الطبعة الثانية؛ د,ت

3. بدوي: يوسف؛ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية . دار النقاش الأردن ط1 . 1421.1999.

4. البقوري,ترتيب الفروق واختصارها ,ت: عمر عباد ,مطبعة فضالة ,المغرب1996/1416م.

5.بولوز محمد؛ كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد وأثره في تربية ملكة الاجتهاد؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية؛ فاس. 2006م.

6.جحيش؛ بشير بن مولود. حفظ المال: مسالكه ومقاصده عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور.إ:د:عبد الله الجبوري؛ الجامعة الإسلامية العالمية؛ ؛ كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية؛ ماليزيا؛ 2003م.

7.وله: أصول **الاجتهاد التنزيلي**؛ وزارة الأوقاف الكويتية؛ سلسلة كتاب الأمة؛العدد: 93.

8.**الجندي** : سميح عبد الوهاب ؛أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم ؛دار القيمة ودار الإيمان ,الإسكندرية ؛ط1. 2003م.

9.**حديد؛ بلقاسم**: موارد التكليف ومصادره فيما يقتضيه الشرع وما لا يقتضيه؛ دار الكلم الطيب؛ الطبعة الأولى؛ دمشق؛ سوريا؛ ؛ 2009م.

10.**الحكيم** : الترمذي؛ إثبات العلل ؛ت: خالد زهري ,الرباط كلية الآداب والعلوم الإنسانية, الرباط 1998م.

11.وله: منازل القربة , للمحقق نفسه . ضمن سلسلة :نصوص ووثائق .بالرباط .2002م.

12. **الحسني**. اسماعيل؛ نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور .المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1 .1416هـ / 1995م.

13.**الـخادمي**: نور الدين بن مختار؛ الاجتهاد المقاصدي :حجيته ؛ضوابطه ؛مجالاته.كتاب الأمة ؛ العدد66.السنة:18. 1419هـ/ط:1.قطر.

14.**الدهلوي**. أحمد ولي الله شاه . حجة الله البالغة . دار المعرفة .بيروت, لبنان. مراجعة وتعليق : محمود طعمه حلبي .ط2. 1425هـ/2004م.

15.**الرفاعي**: عبد الجبار؛ مقاصد الشريعة ؛ سلسلة آفاق التجديد..دار الفكر المعاصر,بيروت ,دار الفكر ؛سوريا.ط2. 1422هـ /2002م.

16. **الريسوني** : أحمد؛ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب و المعهد العالمي للفكر الإسلامي.ط4.الرياض. 1416 هـ/ 1995م.

17. وله : الفكر المقاصدي :قواعده وفوائده؛منشورات الزمن .العدد9. مطبعة النجاح الجديدة؛ الدار البيضاء؛ط1. 1999م.

18. **الروكي**،محمد؛ نظرية التقعيد الفقهي،وأثرها في اختلاف الفقهاء.مطبعة النجاح .الرباط .مشورات كلية الآداب ط1/1414/1991م.

19. **الكـــيلاني** : عبد الرحمن بن إبراهيم ؛ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً؛دار الفكر دمشق والمعهد العالمي لفكر الإسلامي ؛عمان الأردن ط1. 1421هـ/2000م.

20. **المقري**.أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد ت:768هـ؛ القواعد. جامعة أم القرى. تحقيق أحمد بن عبد حميد.

21.**النجار**. عبد المجيد مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة. دار الغرب الاسلامي . بيروت ط1 1427هــ.2006م.

22.**العـــــالم** :يوسف حامد ؛المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ؛دار الحديث ؛القهرة, والدار السودانية؛ بالخرطوم. ط3. 1417هــ/1997م.

23.**ابن عاشور**.محمد الطاهر؛ مقاصد الشريعة الإسلامية . دار السلام و دار سحنون. ط1 (1427هــ/2006م .

24.وله: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ؛دار السلام ودار سحنون.ط2 1427هــ /2006م.

25. **العز**:سلطان العلماء بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام.دار الجيل بيروت ,لبنان.ط2. 1400هــ/م1980م.

26. العلواني؛ طه جابر؛ مقاصد الشريعة الإسلامية؛ دار الهادي؛ بيروت لبنان.؛ الطبعة الأولى:2001 م/1421هــ.

27. وله: **نحو التجديد والاجتهاد**- مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية.دار تنوير؛ الطبعة الأولى؛ 2008م

28. **عطـــية** :جمال الدين ؛ نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية؛دار الفكر؛دمشق.والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ,ط2. 1424هــ/2003م.

29. **الفاسي** ؛علال ؛ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ؛دار الغرب الإسلامي.ط1.

30. **فؤاد حنى قلع**. مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه و سلم. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط1. 1427هــ. 2006م.

31.**القرافي**:شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي؛ **الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام**. ت: عبد الفتاح أبو غدة. مكتبة المطبوعات الإسلامية. حلب.

32. وله:**أنوار البروق على أنواء الفروق**؛ومعه أدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط .منشورات عالم الكتب؛دت.

33.**القرضاوي**،يوسف ؛**السنة مصدرا للشريعة و الحضارة** . دار الشروق؛القاهرة.ط2. 1997م.

34.**ابن القيم** :شمس الدين؛ إعلام الموقعين عن رب العالمين, ت:عصام الدين الصبا بطي,دار الحديث ,القاهرة,ط1.1425هــ/2004م.

35.**السدلان**؛صالح؛ القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها.دار بلنسية؛ الرياض.الطبعة الأولى .1427 هـ .

36. **السنوسي** . عبد الرحمن بن معمر؛ اعتبار المآلات و مراعاة نتائج التصرفات. دراسة مقارنة في أصول الفقه و مقاصد الشريعة. دار ابن الجوزي. بيروت . لبنان . ط1 . 1424 هـ.

37. **الشاطبي**:، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ؛ الاعتصام . دار إحياء التراث العربي د,ط. دت, بيروت ,لبنان.

38. وله :الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عب الله دراز. دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1424هـ/2003م.

39. **اليوبي** : محمد سعد بن أحمد بن مسعود. مقاصد الشريعة الإسلامية و علاقتها بالأدلة الشرعية .دار الهجرة ؛ الرياض؛ط1 .1418هـ/1998.

- كتب عامة -

1.**الأشعري**؛ علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن؛ مقالات الإسلاميين؛ دار إحياء التراث العربي؛ الطبعة الثالثة؛ بيروت؛ تحقيق: هلمورت ريتر.

2.برغوث؛ الطيب. **المنهاج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها**؛ دار قرطبة؛ الطبعة الأولى؛ 2004م

3.**بكار**. عبد الكريم ؛ فصول في التفكير الموضوعي . دار القلم .دمشق ط1. 2001م.

4.**ابن تيمية**. أحمد بن عبد الحليم؛ **مجموع الفتاوى**؛ تحقيق:أنور الباز؛ عامر الجزار.دار الوفاء.ط 3؛ 2005م.

5.وله: نقض المنطق. القاهرة. مكتبة السنة المحمدية. .1951م.

6.وله: منهاج السنة. تحقيق؛ محمد رشاد سالم. ط1. مؤسسة قرطبة. مصر.

7.**الجابري**. محمد عابد؛ بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. طبيروت. لبنان.

8. **ابن حزم**؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ مكتبة الخانجي؛ القاهرة. دت.

9.**حاج حمد**؛ أبو القاسم؛ منهجية القرآن المعرفية؛ الطبعة الأولى؛ دار الهادي؛ 2006م.

10.وله:العالمية الإسلامية الثانية؛ دار ابن حزم. بيروت. الطبعة الثانية؛1996م.

11.**الحجوي**، محمد بن الحسن الحجو الثعالبي الفاسي؛تح؛أيمن صالح شعبان ؛ ؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي . دار الكتب العلمية؛بيروت.ط1. 1416هـ/1995م.

12.**ابن خلدون** : عبد الرحمن ؛ المقدمة . تحقيق درويش الجريدي. المكتبة العصرية . صدا بيروت ط2. 1418هـ / 1997م.

13.**ابن رجب الحنبلي**؛ جامع العلوم و الحكم.دار الحديث؛ القاهرة؛ط1 1425هـ /2005م.

14.**الزحيلي**: و هبة ؛ قضايا في الفقه و الفكر. دار الفكر. ط1 . 2007م / 1428هـ.

15.**أبو زهرة**؛ محمد ؛ تاريخ المذاهب الفقهية .مطبعة المدني. القاهرة.

16.**طه عبد الرحمن**؛ **روح الحداثة**. . المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء المغرب.ط3. 2006 م.

17.**وله**: **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. . المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء المغرب.

18.**الكتاني**: محمد؛ جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي. دار الثقافة . الدار البيضاء .المغرب. ط1 1412 / 1992 م.

19.كنعان . **أحمد محمد** ؛ **أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق**. **سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية** .**قطر**.1418هـ/ 1998 م.

20.الموسوعة الذهبية لإعجاز القرآن الكريم والسنة النبوية. دار ابن الجوزي .القاهرة ؛ ط1.2005/1427هـ.

21.**النجار**: عبد المجيد. فقه التدين فهما و تتريلا.مطبعة فضالة ,المغرب.ط1. 1414 هـ /1994م.

22.**الندوي**: رجال الفكر و الدعوة؛ دار بن كثير . دمشق. سوريا. ط1. 1999/1420.

23.وله: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؛ دار بن كثير . دمشق. سوريا.

24. **وله** : . الأركان الأربعة.دار القلم .دمشق؛ سوريا.ط2 . 1422/.2001هـ.

25.**النورسي**؛ بديع الزمان ؛رسائل النور: المكتوب التاسع والعشرون. دار الكتب المصرية؛ الطبعة الثانية؛ 2002م.

26.**علي شريعتي**؛ **الفريضة الخامسة**؛ مراجعة:أبو الحسن عبد الرزاق. دار الأسماء؛ الطبعة الثالثة؛ 1992م.

27.**الغزالي**.أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ؛ إحياء علوم الدين.دارالقلم .دط.دت

28.**القرضاوي**: يوسف. العبادة في الإسلام. دار الشهاب ,باتنة.دت

29.**ابن القيم** . شمس الدين ؛ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين .ت:محمد حامد الفقي,دار ابن الهيثم ,القاهرة دط. 1425هـ/.2004م.

30.الطب النبوي.دار ابن الجوزي.القاهرة.ط1. 1427هـــ/2005م.
31.مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإدارة. مكتبة المتبني. القاهرة د. ت.
32.و شفاء العليل. في مسائل القضاء و القدر و التعليل. دار المعرفة . بيروت.
33.زاد المعاد في هدي خير العباد؛ تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط؛ مؤسسة الرسالة؛ الطبعة السابعة والعشرون. 1994م.
34.**السبكي**: **تاج الدين** ؛طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو، طبع عيسى البابي، القاهرة، دط: 1383هـــ/1964م.
35.**أبو سليمان**: عبد الحميد؛ أزمة العقل المسلم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ط2. 1414 هـ /1991م.
36. وله: **أزمة الإرادة والوجدان المسلم**؛ دار الفكر؛ دمشق؛ سوريا. الطبعة الأولى: 2004م.
37. وله: **العنف وإدارة الصراع السياسي**؛ دار الفكر؛الطبعة الأولى؛ 2002م.
38. **الشعراوي**.محمد متولي. أنت تسأل والإسلام يجيب ,سلسلة .دار المنصوري للنشر.قسطينة ,الجزائر,د,ت.
39.**ابن هشام**: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري أبو محمد؛ السيرة النبوية. تحقيق طه عبد الرءوف سعد؛ دار الجيل؛ بيروت؛ لبنان. 1411هـــ.
40.**هنداوي**. عبد الحميد منهج الدعوة في واقعنا المعاصر. دار الأفاق العربية القاهرة. ط1 ، 1427، 2006.

– الرسائل و الدوريات والمجلات –

1.**جدي.:** عبد القادر؛ المقاصد عند الإمام الدهلوي . مجلة مخبر الدراسات الشرعية ؛العدد الخاص بالمقاصد.جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ,قسنطينة'العدد4؛ 1426هـــ **2005م**.
2.**رداد** : عبد الرحمن ؛التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي من خلال كتابه حجة الله البالغة؛ إ.د سعيد فكرة– ماجستير جامعة الأمير عبد القادر. 2003/.
3.**خليل محمود نعراني**؛ أثر الظرف في تغيير الأحكام الشرعية. رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية؛ نابلس فلسطين. 2003م؛ إشراف: د:علي محمد مصلح السرطاوي.
4. كاملي مراد.طرق معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية.مجلة مخبر الدراسات الشرعية .العدد الخاص بالمقاصد.جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ,قسنطينة؛ الجزائر. العدد الرابع. 1426هـــ.

5.لعيادي :عبد العزيز .الاجتهاد المقاصدي و مناهجه . إشراف سعيد فكرة . جامعة الأمير. عبد القادر للعلوم الإسلامية؛قسنطينة؛الجزائر.رسالة ماجستير. 2001م-1423.

05-: **مخلوفي**. مليكة ؛البدعة و أحكامها عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الاعتصام إ- محمد محده.معهد العلوم الإسلامية ؛باتنة؛ الجزائر. 1995. 1425. رسالة ماجستير.

06- مخلوف, سوابعة ؛ مقاصد الشريعة عند ابن عاشور.جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.إ: إسماعيل يحيى رضوان,رسالة ماجستير.

7.رائد سبتي يوسف سليمان؛ التعليل بالحكمة؛ماجستير؛ إشراف:د:حسن سعد عوض خضر؛جامعة النجاح الوطنية نابلس فلسطين.1424هـ/2003م.

8.رداد : عبد الرحمن ؛التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي من خلال كتابه حجة الله البالغة؛ إ.د سعيد فكرة- ماجستير جامعة الأمير عبد القادر. 2003/ 1423.

9.طسطاس عمار؛ ؛ **البعد الاجتماعي والسياسي لعقيدة التوحيد**؛ إ: فضيل دليو. دكتوراه؛ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية؛ قسنطينة؛ الجزائر؛ 2006م.ص:136-137

10.عبد الوهاب فرحات. الغزالي و تصوفه. مجلة الأمير عبد القادر. العدد 22. 2006/ 1427هـ.

11.علواش. مسعود؛ النظر المقاصدي عند الإمام ابن قيم الجوزية. مجلة مخبر الدراسات الشرعية . العدد الخاص. بمقاصد الشريعة العدد 2004م-1426هـ.

12.سرايش: الطاهر. **السنة التشريعية و غير التشريعية** إ.د. نصر سلمان.2002. جامعة الأمير عبد القادر؛ قسنطينة؛ا لجزائر . رسالة ماجستير.

13.وغلانت فاطمة الزهراء: الفكر المقاصدي عند الإمام أبي حامد الغزالي إ. إسماعيل يحيى رضوان ماجيستير . جامعة الحاج لخضر بباتنة. 1421هـ/2000م.

14.أبو يحي: جمعي لغدير. **السنة بين الوحي و الاجتهاد**.إ. اسماعيل يحيى رضوان .رسالة ماجستير. جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.قسنطينة؛الجزائر.1420هـ-2001م.

15.مجلة التجديد: السنة الخامسة، العدد التاسع، الجامعة العالمية ماليزيا، 1419هـ/1994م.

16.الشعلان؛ الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله ؛ **المستثنيات من القواعد الفقهية؛ أنواعها والقياس عليها** مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها. الجزء:17 العدد: 24، رجب 1426هـ.

فهرس الموضـــوعـــات

قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية

❖ الفصل الثاني: التعليل

❖ الفصل الرابع: التحقيـــــــــــق

الباب الثاني: المجالات التطبيقية للبحث

❖ الفصل الأول: التأصيل

❖ الفصل الثاني: التفصيل

الملخصات

- ❖ الملخص باللغة العربية.
- ❖ الملخص باللغة الإنجليزية.

تعد قاعدة: « الأصل في العبادات التعبد؛ والأصل في العادات التعليل»؛- بصيغها المختلفة- من أشهر القواعد التي يستعملها الفقهاء والأصوليون في سِجَالاتِهم وسِجِلاتهم؛ ولئن كان التعليل قد أخذ حظه الأكبر ونصيبه الأوفر من العناية والرعاية؛ إن تأصيلا وتفصيلا أو تحقيقا وتدقيقا؛ ويشهد لذلك باب القياس في علم الأصول؛ والكتب المختصة في التعليل قديما وحديثا، فإن الجزء الأول من القاعدة وهو«التعبد»- وإن كان قسيم التعليل- فإنه لم يلق العناية المكافئة له كنظير لمصطلح كثير الورود عظيم الأثر بوزن مصطلح التعليل. اللهم إلا إشارات قليلة متناثرة؛ عند الحديث عن مجالات القياس أو العلة القاصرة، أو عند العجز عن تعقل حِكَم بعض الأحكام؛ فيقال حينئذ: إن الحكم تعبدي؛ أو توقيفي أو غير معقول المعنى، وما شاكل هذه المرادفات.

ولهذا فإن البحث قد ركز معظم جهده على بيان مصطلح «التعبد» وما تعلق به من مسائل وإشكالات؛ أما اهتمامه بالتعليل فبالقدر الذي يخدم موضوع التعبد ويساعد على تحقيق موارد التراع في مسائل الخلاف. ومن ذلك: التفريق بين أنواع التعليل من خلال العلة المعلل بها؛ فكان بذلك أنواعا ثلاثة: كلامي وأصولي ومقاصدي. وكل هذا من أجل دفع الإشكالات الواردة على صاحب القاعدة الآنفة الذكر وهو الإمام الشاطبي؛ لأنه كان يريد بها التعليل الأصولي في حين حملها ناقدوه على التعليل المقاصدي. ومن ذلك أيضا، تفريق البحث بين التعليل الداخلي الذي محوره استخراج الأوصاف من الألفاظ. وبين التعليل الخارجي الذي محوره استخراج العلل من السياق العام؛ خاصة من الظروف والأعراف. لينبه إلى أن أغلب اهتمام الأصوليين كان منصبا على التعليل بالوصف؛ في حين يكثر المشاغبون على الأحكام عموما؛ والتعبدية منها على وجه الخصوص؛ من التعليل بالظرف والعرف؛ مما يوجب على العلماء إعادة النظر في دواعي ثبات الأحكام التعبدية؛ من غير كونها نصوصا قطعية قاطعة.

ضمت الشرائع السابقة الكثير من الأحكام التعبدية؛ التي تناقض مصلحة المكلفين؛ أو تناقض عقولهم؛ ومن ذلك النهي عن الصيد يوم السبت؛ وتحريم بعض الطيبات؛ وتحريم الغنائم؛ والتوبة بقتل النفس؛ وغيرها كثير؛ وكانت هذه الكثرة في الكم من أهم أسباب اختلال النظرة إلى الأحكام التعبدية؛ وانحصر هذا الخلل في محاور ثلاثة؛ تمثل في النهاية

الإشكالية الحقيقية لهذا البحث المتواضع وهي: مفهوم الحكم التعبدي؛ مقاصد وروده؛ ومجالات وجوده. وقد خصص البحث الباب الأولَ بفصوله الأربعة لضبط المفهوم الحقيقي للتعبد وتصحيح النظرة إليه؛ مع بيان المقاصد المبتغاة من وراء وضعه والتكليف به، ودخول المكلف تحته. في حين خصص الباب الثاني لتعيين المجالات العامة والخاصة للتعبد والتعليل.

أما المفهوم؛ فإن الفقهاء والأصوليين إنما عرفوا الحكم التعبدي بلازمه العملي؛ لا بحقيقته الذاتية؛ فقالوا في تعريفه إنه :« ما لا يعقل معناه على وجه التفصيل والخصوص»؛ وتوصل البحث بعد طول مناقشة وتحليل إلى أن عدم إدراك الحكمة فيه على وجه التفصيل إنما هو أثر لحقيقته وهو أنه:« ما يحتاجه المكلف حاجة ماسة، ولا يستطيع الوصول إليه بعقله لو وكل إليه؛ تأصيلا وتفصيلا في العبادات؛ وتفصيلا في العادات؛ ولا يمكنه إلزام غيره به إن وصل إليه». فعدم إدراك العلة والحكمة منه إنما هو فرع عدم القدرة إلى الاهتداء إليه.

وكل ما أثير حول الحكم التعبدي من إشكالات؛ إنما مرده النظرة التجزيئية لأطراف الموضوع؛ فالذين ظنوا أن في الشريعة ما لا يعقل؛ جعلوا هذه الأحكام ذريعة لمقولتهم؛ مستندين في ذلك على آثار رويت عن بعض الصحابة والتابعين قيلت علاجا لبعض الحالات؛ كما في مقولة:«لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره».

غير أن النظر إلى الأحكام التعبدية على أساس أنها أحكام خالية من الحكم؛ وأن مقصودها قهر المكلفين واختبار طاعتهم؛ يعد حقيقة أكبر خلل أصاب المفهوم؛ وظهر أن فساد البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية؛ التي كان مبناها على القهر والظلم؛ كانت السبب الرئيس في فساد النفوس المتلقية وبالتالي فساد المفاهيم الصحيحة؛ وأن كل الأسباب الأخرى إنما هي مبررات لا مفسرات. كما توصل البحث إلى أن ثبات الأحكام التعبدية ليس راجعا إلى ثبوتها بالأدلة القطعية القاطعة؛ لاحتمال ارتباطها بالظروف والأعراف؛ وإنما يرجع إلى ارتباطها بثوابت راسخة: وهي ثابت الغيب وما تعلق به من عالم الروح؛ وهو ما يفسر جل تعبديات العبادات. وثابت الفطرة؛ والذي يفسر جل أحكام الأسرة والمواريث وغيرها؛ وثابت الحساسية؛ وبه تفسر كل التقييدات المتعلقة بالمال والنفس.

وأما المقصد؛ فبما أن الأحكام التعبدية جزء من الأحكام الشرعية عموما؛ فإن تضمنها للحكم والمصالح قطعي وأكيد؛ والبحث عن هذه الحكم والأسرار مشروع بل ومطلوب؛ لأن عدم ظهور الحكمة لا يعني عدم وجودها؛ وعدم اشتراطها لا يعني عدم جواز البحث عنها. وتختلف مقاصد ورود الأحكام التعبدية بين الشريعة الخاتمة والشرائع السابقة؛ فهي في السوابق كثيرة وشديدة؛ بغرض العقاب والمجازاة؛ بينما تقل في شريعتنا بغرض هداية الإنسان ورحمة عقله القاصر. إضافة إلى مقاصد أخرى؛ كالضبط والتحديد وتوظيف الرمز في اختصار المعاني واستحضارها؛ والإبقاء على شارة التميز الحضاري؛ التي تسم المسلم بالكونية؛ بعدما دخل عتبة العبودية اختيارا؛ ليتناغم مع الكون المسبح لله.

وأما المجال: فإن القاعدة في التفريق بين العادات والعبادات هي الأصل الذي يرجع له ويتحاكم إليه؛ إذا اختُلِفَ في حكمٍ بين كونه تعبديا ثابتا؛ أو معللا متغيرا. فيكون الثبات أصلا في العبادات، والتغير أصلا في العادات. بحكم كون الثبات أهم لوازم التعبدي؛ والتغير أهم لوازم المعلل. والكلام في المجالات الخاصة للتعبد كما في الألفاظ والوسائل؛ إنما الغاية من ورائه الوصول إلى الوعي الذاتي؛ بحيث لا نتعبد حين نتعبد جهلا وجمودا ؛ ولا نعلل حين نعلل انبهارا وتقليدا. والوصول إلى هذه الدرجة من البصيرة والوعي؛ شرط أساسي لأي انطلاقة حضارية مرتقبة تريد أن تخطوها الأمة تحت ظل الإسلام. أما الأثر الفقهي للقاعدة؛ فقد ذكرت عشرات الأمثلة في ثنايا البحث؛ ومثلها في الفصل الخاص للتطبيق؛ ونوعية المسائل دليل ماثل على الأهمية البالغة للقاعدة.

وفي الأخير؛ فإن مجرد إثارة موضوع التعبد وتسليط الضوء عليه يعد في ذاته خطوة مهمة؛ بغض النظر عن النتائج المتوصل إليها. وقد حفل البحث بالمقترحات والآراء؛ فتحا لباب الحوار؛ واستعمالا لواجب الاجتهاد، وممارسة لحق الخطأ. وكان المنهج المتبع دائما؛ الحفر في الجذور؛ وطرح الأسئلة على المسلمات؛ والنظر إلى المألوف بطريقة غير مألوفة.

والحمد لله رب العالمين.

devotional judgments is deferent in the final jurisprudence at the previous ones, it was many in the previous to punish and to reward, but it is less in our law reveled to guide human and mercy his minor, in addition to other purposes as precision, identification, recruitments of symbols to shorten mwanigs and evocations , and maintain the sign of cultural disking wished named the muslim globalist, when he enter the door of servitude to complete other creation in their glorification of ALLAH.

The field*: the rule to distinguish between the habits and acts of devotion which is the origin and due to judgments; if different between being in a constant worship; or explanation variable. It is already in the stability of devotion , and the change in the habits already. By virtue of the fact that the consistency of the most important supplies devotion; and change the most important supplies reasoned. The talk in the areas of worship, as in the words and means; but behind the purpose of access to self-awareness; devotion While not to devotion ignorance and inflexibility; not explain when and explain Anbharra tradition; and access to such a degree of insight and awareness; a prerequisite for any civilized unexpected breakthrough that you want to step for the nation under Islam. The impact of the doctrinal base; have reported dozens of examples in the course of research; and again in the chapter on the application; and quality of evidence on the issues critical to the rule.*

Finally, we can say that just the risen of the devotion subject and highlight on it is conceded as an important step in itself, regardless to result obtained. The research was full of proposals and opinions, to open the door of the dialogue, use the duty of diligence, and to practice the right of wrong. Following in all of this the method of drilling roots, asking evidences, and looking to the familiar subjects unfamiliar way. *l*

awareness of the malady and the wisdom of which branch is the inability to find him.

All have been raised about the problems of governance devotion but due to the fragmented view of the parties to the subject; Those who thought that the Law is not reasonable; made an excuse for these provisions Argument; the basis of the effects of Narration of jurisprudence, and spoken of the treatment for some cases; as in the saying: «if the debt is the opinion of the soles of the slippers was the first survey of the phenomenon of».

However, the consideration to the provisions on the grounds that they worship the provisions of free government; and Destination oppression and tested in charge of obedience; the most serious flaw is the fact struck concept; emerged that corruption and political environment, social and cultural rights; that was building on the oppression and injustice; the cause of corruption in recipient hearts and therefore the correct concepts of corruption; and that all other reasons are not justifications Interpretations. As a research that the stability of the provisions of worship is not due to the subject of peremptory unequivocal evidence; link for possible conditions and customs; but due to the parameters associated with a firm: a comment and the unseen world of spirit;, which explains the bulk of Worship; and instinct; and explain the bulk of the provisions of the Family and inheritance, etc.; and sensitivity; and explain any restrictions on the money and self.

The Destination*: when the devotional judgment is part of jurisprudence one, his including of purposes and interests is certainly and convincing ,and the research about of the secrets is not just legal, but it is required, because the hidden of the wisdom doesn’t main that is inexistence, and the not required it doesn’t mean the prohibition of search it. The destination of incoming the*

attention that the most fundamentalists focused on motivation by the description ,when the rioters on rules ,in general , and the devotional one in particular, have frequently used the motivation by circumstances and customs ,which posed scientists to ask: why this constant of devotional provisions without their consideration as a definitive and convaincent texts.

Previous laws included many devotional provisions which contradict the interests of holders or their minds ,like the prohibition of hunting on Saturday and eating some good things ,the prohibition of spoils, the repentance by the self-killing, and many others which was the main cause of change the view- point about the devotional judgments, this imbalance is limited in three axes, which will represent the real problematic of this modest research which is: what is the devotional provisions, their purposes of incoming and their limits of his existence ? The first section of the research by his four chapters is allocated for the exactitude the concept of the «devotion» and correct the deferent view of points about it. With the explanation of what for put it? Commissioned by it, and the entry charge underneath it. While the second section was privated for the indication of the general and the particular limits of the devotion and motivation.

***About the concept**, jurisprudents and fundamentalists were knew the devotional judgment by his practical concord , more by his truth in itself, they said in their definition that:*

«ho has a mean unreasonable when we particulate or detailed ». but after a long discussion and analyses the research reached that the ignorance of the wisdom to put it four as a matter of detail is a sign of his truth, which is «what the charge needs of an urgency needs, but he cannot access it by his mind illness, will be delegated for as a matter of rout and detail in worship, and as detail in customs, and he cannot others when he reached it». Lack of

✍ ***Summary of research***..

*The rule :«**Worship based on devotion, generally , and customs, too , based on motivation** », with his many deferent expressions, is considered one of the famous rules used by scholars and fundamentalists in their discussions and registers .Were the motivation take the part of lion with a special care, either by routing and detailing, or by inquiring and scripting ,The parte of syllogism in The Principals of jurisprudence ,and the special ancient and modern books of motivation is a grand witness about this particular attention giving to the term of **motivation** .Witch was considered more important than the «devotion». The first part of the rule and the subdivision of the motivation, because the later wasn't obtain the suffisent care like am equivalent of the most useful and the heavy term by his great effects which is the:«;motivation» ,except a few sparse makes when they speak about syllogism fields ,the minor reason or when they cannot prudent the purposes of some judgments ,they said then: this provision or judgment is devotional or untraditional and unreasonable sense and others like these synonyms.*

That's why the research focused the most of his efforts on clearing the term of «devotion» with their issues anal problematic .The interest giving for «motivation» in this research is equivalent just of what he serve the subject of devotion and help to achieve the resources of conflicts and disputes ,as the distinction between «motivation types» through the reason used. Witch concluded three types: theological ,fondamontalistic and destinatinal .All of this Is for the payment of problems incoming on the isbblishement of the above mentioned rule «AlIMAME CHATIBI». Because he want the fondamontalistic motivation while his critics talking it on destinatinal one . AS also the distribution of the research between the internal motivation axed on extracting descriptions from worlds ,and the external motivation axed on extracting reasons from the general context ,specially from circumstances and customs ,to call

University of Algiers
Faculty of Islamic Studies
Department of Chariāa

The rule of The Devotion and The Motivation In legal judgments and their jurisprudential practices

An advanced research for majistair degree
in Islamic studies
Specialety: Principles of jurisprudence

PREPERED BY:

Abdelbasset Benaissa.

Supervised Ander the leadership of:

Dr: Nacera Dehina.

Juree committee of debate

Dr: Leila Hadade	University of Algiers	president
Dr : Nacera.Dehina	University of Algiers	Supervisor
Dr:Hafida belmihobe	University of Algiers	Examiner
Dr :Jamale Karkare	University of Algiers	Examiner

Academic year: 1431h.2010g.

University of Algiers
Faculty of Islamic Studies
Department of Chariāa

The rule of The Devotion and The Motivation In legal judgments and their jurisprudential practices

An advanced research for majistair degree

in Islamic studies

Specialety Principles of jurisprudence:

PREPERED BY:

ABDELBASSET BENAISSA

***Academic year*: 1431h.2010g.**